İBN HALDUN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

MU‘TEZİLÎ İBN EBİ’L-HADÎD’İN FAHREDDİN ER-RÂZÎ’YE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ (BİLGİ VE VARLIK)

ABDÜSSAMET SARIKAYA

TEZ DANIŞMANI
DR. ÖĞR. ÜYESİ AHMET SÜRURİ

İSTANBUL, 2025

İBN HALDUN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

MU‘TEZİLÎ İBN EBİ’L-HADÎD’İN FAHREDDİN ER-RÂZÎ’YE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ (BİLGİ VE VARLIK)

ABDÜSSAMET SARIKAYA

TEZ DANIŞMANI
DR. ÖĞR. ÜYESİ AHMET SÜRURİ
TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ
DR. ÖĞR. ÜYESİ İHSAN KAHVECİ
DOÇ. DR. RIDVAN ÖZDİNÇ
DOÇ. DR. CAHİD ŞENEL
DR. ÖĞR. ÜYESİ HAYRETTİN NEBİ GÜDEKLİ

İSTANBUL, 2025

TEZ ONAY SAYFASI

Bu tez tarafımızca okunmuş olup kapsam ve nitelik açısından, Temel İslam Bilimleri (Kelam) alanında doktora derecesini alabilmek için yeterli olduğuna karar verilmiştir.

Tez Jürisi Üyeleri

Unvan – Ad Soyad	Kanaati	İmza

Bu tezin İbn Haldun Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tarafından konulan tüm standartlara uygun şekilde yazıldığı teyit edilmiştir.

Teslim Tarihi

Mühür/İmza

AKADEMİK DÜRÜSTLÜK BEYANI

Bu çalışmada yer alan tüm bilgilerin akademik kurallara ve etik ilkelere uygun olarak toplanıp sunulduğunu, söz konusu kurallar ve ilkelerin zorunlu kıldığı çerçevede, çalışmada özgün olmayan tüm bilgi ve belgelere, alıntılama standartlarına uygun olarak referans verilmiş olduğunu beyan ederim.

Adı Soyadı: Abdüssamet Sarıkaya

İmza:

ÖZ

MU‘TEZİLÎ İBN EBİ’L-HADÎD’İN FAHREDDİN ER-RÂZÎ’YE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ (BİLGİ VE VARLIK)

Sarıkaya, Abdüssamet
Temel İslam Bilimleri Doktora Programı
Öğrenci No: 1870520001
Open Researcher and Contributor ID (ORC-ID): 0000-0002-3564-4530
Ulusal Tez Merkezi Referans No: 10687754

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Süruri
Ocak 2025, 429 Sayfa

İbn Ebi’l-Hadîd, geç dönem (hicrî VII. yüzyıl) Bağdat Mu‘tezilesi’ne mensup bir âlimdir. Onun kelâm ve mantık alanında kaleme aldığı eserler göz önüne alındığında yaşadığı dönemde Mu‘tezilî düşüncenin sürekliliğini sağlaması ve onu geliştirmesi adına çaba gösterdiği açıkça görülecektir. Öte yandan Fahreddin er-Râzî ise, tevarüs ettiği Eş‘arî kelâmını Gazzâlî sonrasında yeni bir okumaya tabi tutmuş ve kelâm ile felsefe arasında tahkik metodunu uygulamaya çalışmıştır. Bu minvalde, Râzî’nin eserlerini kabaca; kelâmî, felsefî ve kelâmî-felsefî olarak tasnif etmek mümkündür.

Bu çalışma ise, Fahreddin er-Râzî’nin özellikle *Muhassal* isimli eseriyle birlikte kelâma dair sunmuş olduğu bu yeni anlayışın İbn Ebi’l-Hadîd tarafından hem muhteva hem de yöntem açısından bir eleştirisini içermektedir. Onun Râzî’ye yönelik eleştirileri Muhassal ile sınırlı değildir. Râzî’nin *Erbaîn* isimli eserine *et-Ta‘lîk ‘ale’l-Erbaîn/Nakzü’l-Erbaîn*, *Mahsûl* isimli fıkıh usûlüne dair kaleme aldığı eserine *et-Ta‘lîk ‘ale’l-Mahsûl/Nakzü’l-Mahsûl* şeklinde eleştirel metinler kaleme almıştır. Bu yönüyle İbn Ebi’l-Hadîd’in sıkı bir Râzî eleştirmeni olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Ebi’l-Hadîd’in Râzî’ye yönelik yöntem eleştirileri birkaç başlık altında toplanabilir. Buna göre, Râzî’nin kelâm ve felsefeyi birlikte okuması, tahkik değil tasnif yapması, şüphe üreterek cevapsız bırakması, Mu‘tezile literatürüne tam

anlamıyla hâkim olmaması ve mantığı kelâm kitaplarında gereğinden fazla kullanması bu sorunlardan bazılarıdır. Bununla birlikte, İbn Ebi’l-Hadîd, Râzî’nin *Muhassal*’da Eş‘arî değil, büyük ölçüde Hüseynî olduğunu ifade ederek onun Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin görüşlerini benimsediği hususları yirmi altı madde halinde zikretmiş ve konuları ele alırken de bunlara temas etmiştir.

Bilgi ve varlık düzeyinde ele aldığımız bu çalışma, Râzî’nin tasavvur ve tasdik anlayışını, nazar ve istidlâl metodunu ne şekilde ele aldığını, var olanları nasıl sınıflandırdığını ve bunları yaparken hangi kabullerden yola çıktığını incelemekte ve İbn Ebi’l-Hadîd’in eleştirileri bağlamında bunları değerlendirmektedir. Tüm bunların yanında eserin, iki yazma nüshası üzerinden tahkik edilerek gün yüzüne çıkarılması hedeflenmiş, tezin ekler bölümünde okuyucuya sunularak tezdeki iddiaların ve konuların test edilmesinin yolu açılmıştır.

Anahtar kelimeler: Fahreddin er-Râzî, İbn Ebi’l-Hadîd, Kelam, Muhassal, et-Ta‘lîk ale’l-Muhassal

ABSTRACT

THE CRITICISMS OF THE MU‘TAZILITE IBN ABI’L-HADID TOWARDS FAKHR AL-DIN AL-RAZI (KNOWLEDGE AND EXISTENCE)

Sarıkaya, Abdüssamet
PhD in Islamic Studies
Student ID: 1870520001
Open Researcher and Contributor ID (ORC-ID): 0000-0002-3564-4530
National Thesis Center Referance No: 10687754

Thesis Supervisor: Assist. Prof. Ahmet Süruri
January 2025, 429 Pages

Ibn Abi’l-Hadid, a scholar of the late Baghdad Mu‘tazila (7th century AH), played a significant role in preserving and developing Mu‘tazilite thought in his era, as evidenced by his works in theology and logic. On the other hand, Fakhr al-Din al-Razi reinterpreted the Ash‘arite theology inherited from his predecessors, particularly after Ghazali, and sought to apply the method of tahqiq between kalam and philosophy. In this context, Razi’s works can broadly be classified into theological, philosophical, and theological-philosophical categories.

This study focuses on the critique of al-Razi’s new theological approach, particularly as presented in his work *al-Muhassal*, by Ibn Abi’l-Hadid. However, Ibn Abi’l-Hadid’s criticisms are not limited to *al-Muhassal*. He also authored critical texts on Razi’s Arba‘in (e.g., *al-Ta‘liq ‘ala al-Arba‘in*/*Nakz al-Arba‘in*) and on Razi’s al-Mahsul (e.g., *al-Ta‘liq ‘ala al-Mahsul*/*Nakz al-Mahsul*), which addresses principles of Islamic jurisprudence. Thus, it is evident that Ibn Abi’l-Hadid was a meticulous critic of al-Razi.

Ibn Abi’l-Hadid’s critiques of al-Razi’s methodology can be grouped under several headings. According to him, Razi’s integration of theology and philosophy, his tendency toward classification rather than verification, his production of doubts without addressing them, his lack of full mastery of Mu‘tazilite literature, and his

excessive use of logic in theological texts are key methodological flaws. Additionally, Ibn Abi'l-Hadid asserts that Razi's positions in al-Muhassal align more with those of Husayni (Abu'l-Husayn al-Basri) than with Ash'arism, listing 26 instances where Razi adopted Abu'l-Husayn's views. Ibn Abi'l-Hadid refers to these issues while critiquing the topics covered in *al-Muhassal*. This study, focusing on epistemology and ontology, examines Razi's concepts of tasawwur and tasdiq, his method of nazar and istidlal, and his classification of existents. It also evaluates the assumptions underlying his approach through the lens of Ibn Abi'l-Hadid's critiques. Additionally, this research includes a tahqiq of *al-Muhassal* based on two manuscript copies, aiming to shed light on the text and provide readers with the means to verify and test the claims and discussions presented in the thesis.

Keywords: Fakhr al-Din al-Razi, Ibn Abi al-Hadid, Kalam, al-Muhassal, at-Ta'liq ala al-Muhassal

İTHAF

Şam'ın kutlu zaferine ve yıllardır dünyanın egemen güçleri tarafından yerlebir edilişini acziyetle izlemek zorunda bırakıldığımız Gazze halkının onurlu direnişine ithafen...

TEŞEKKÜR

İslam düşünce geleneği içerisinde Mu‘tezile mezhebi, hem kelâm ilminin temel meselelerini vaz etme hem de bu meseleleri tutarlı bir zeminde ele alma noktasında sistem inşa etme bakımından başat rol oynamıştır. Basra ve Bağdat olmak üzere iki okul tarafından temsil edilen Mu‘tezile düşüncesi, yaygın olarak Basra kolu üzerinden devam etmiş ve temel eserler bu okulun mensupları tarafından kaleme alınmıştır. Öte yandan, Bağdat Mu‘tezilesi’ne mensup âlimlerin görüşleri, eserleri ve kendi dönemlerindeki itikadî farklılıklara karşı refleksleri tam anlamıyla bilinmemektedir. İşte bu araştırmada, Bağdat Mu‘tezilesi’nin geç dönem âlimlerinden İbn Ebi’l-Hadîd’in entelektüel biyografisi ele alınmış ve onun Eş‘arî kelâmının kurucu düşünürlerinden Fahreddin er-Râzî’ye yönelik bilgi ve varlık bağlamındaki eleştirileri incelenmiştir. Aynı zamanda Mu‘tezilî literatüre katkı bağlamında onun Râzî’ye yönelik eleştirilerini içeren *et-Ta‘lîk ‘ale’l-Muhassal* isimli eseri ilk defa tahkik edilerek gün yüzüne çıkarılmıştır.

Bu vesileyle, çalışma boyunca isimlerini tek tek sayamayacağım pek çok hocamın, arkadaşımın ve öğrencimin destekleri oldu. Herbirine minnettarım. Çalışmalarımda çokça kullandığım İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) ve İbn Haldun Üniversitesi kütüphanesi personeline, İlim Yayma Cemiyeti’ne (İYC) ve İlimler ve Sanatlar Merkezi’ne (İSM) şükranlarımı sunarım. Tez konusunun belirlenme aşamasında kıymetli hocam Prof. Dr. Eşref Altaş’ın *Muhassal* atolyesinin etkili olduğunu ifade etmeliyim. Bu vesileyle, çalışmanın tüm safhalarında gerek gıyaben çalışmaları üzerinden gerekse doğrudan istişare etmek suretiyle kendisinden çokça istifade ettiğimi belirterek kendisine şükranlarımı sunuyorum. *et-Ta‘lîk ‘ale’l-Muhassal* metni üzerine çalıştığım esnada karşılaştığım tüm zorlukları aşmamda elimden tutan, kendisiyle pek çok klasik eseri okuduğum ve yayın yaptığım Doç. Dr. Hamza el-Bekri hocama minnetarım. Tez izleme komitesi ve tez savunma jürisine katılarak değerli katkılarıyla tezin şekillenmesini sağlayan Doç. Dr. Sümeyye Parıldar’a, Dr. Öğr. Üyesi İhsan Kahveci’ye, Dr. Öğr. Üyesi Hayrettin Nebi Güdekli’ye, Doç. Dr. Rıdvan Özdinç ve Doç. Dr. Cahid Şenel’e çok teşekkür ederim. Bununla beraber, pek çok konuda istişare ettiğim ve birlikte çalıştığım dostlarım Savaş Cihangir Tali’ye ve Ayşenur Alper’e, süreç boyunca pek çok kez değerli görüşlerine başvurduğum Dr. Özkan

Şimşek'e teşekkür ediyorum. Altı yıl boyunca aynı çatı altında çalıştığım, yetişmemde büyük emekleri olan, tez çalışmam dışında hemen her konuda düşüncelerine başvurduğum, pek çok akademik çalışmama doğrudan katkı sağlayan kıymetli hocam ve danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Sururi'ye minnettarım.

Üzerimdeki hayır duaları sebebiyle umduklarıma nail olduğum kıymetli annem, babam, ablam ve kardeşime muhabbetlerimi ve şükranlarımı sunuyorum. Son olarak, bu süreç boyunca sabırla, tüm teşvik ve desteğiyle yanımda duran kıymetli refikam Sümeyye Nimet'e sonsuz teşekkür ediyorum. Süreç boyunca özlemle beni bekleyen oğlum Ali Sirac ve kızım Ayşe Hüsna'ya teşekkür ediyor, yaptığım ve yapacağım tüm çalışmaların ecrine ortak olmalarını yüce mevlâdan niyaz ediyorum.

Abdüssamet SARIKAYA
İSTANBUL, 2025

İÇİNDEKİLER

SEMBOLLER VE KISALTMALAR LİSTESİ

b.	İbn/bin
bkz.	Bakınız
c.	Cilt
krş.	Karşılaştır
ö.	Ölümü
s.	Sayfa
SK	Süleymaniye Kütüphanesi
tür. yer.	Türlü yerlerde
vd.	Ve devamı

BÖLÜM I

GİRİŞ

1.1. Araştırma Hakkında Genel Bilgiler

1.1.1. Araştırmanın Konusu/Problemi ve Önemi

Fahreddin er-Râzî, hem kelâm alanındaki katkıları hem de İslam dünyasında felsefenin gelişimi açısından önemli bir dönüm noktasıdır. Tevârüs ettiği kelâm ve felsefe geleneğiyle kurduğu irtibat tarzına binaen kendisine "muhakkik" olarak atıf yapılan Râzî, Eş'arî ve İbn Sînâcı çerçevede kaleme aldığı eserlerinde her iki geleneğe yönelttiği özgün sorular, eleştiriler ve yaptığı katkılarla kendisinden sonraki düşünürler açısından da bir sentez kapısını aralamıştır. Dolayısıyla onun mesâil ve vesail düzeyindeki *terkib*, *cem*' ve *mezc* ameliyesi, Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233), Esîrüddin el-Ebherî (ö. 663/1265), Nasîruddin et-Tûsî (ö. 662/1283), Necmeddin el-Kâtibî (ö. 675/1277), Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283), Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286), Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355), Sa'düddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) gibi âlimlerin eserlerinde asırlar boyu soru üretecek ve tartışma konusu ihdas edecek tarzda yeniden tatbik edilmiştir.[1]

Râzî'nin ortaya koyduğu bu "yeni" düşünce tarzı yalnızca Eş'arî kelâm geleneğine bir açılım sağlamakla kalmamış, aynı zamanda Mu'tezilî, Mâtürîdî ve Şiî geleneklerin telif anlayışındaki değişim ve dönüşüm açısından da önemli bir rol oynamıştır. Söz gelimi Şiî âlim Ebû İshâk b. Nevbaht'ın (ö.?) *el-Yâkût*'u Râzî'nin *Muhassal*'ındaki

[1] Râzî'nin özellikle kelâm ilmi içerisinde mantığı etkin bir şekilde kullanması, başta Eş'arî gelenek olmak üzere ana hatlarıyla kelâm geleneğini derinlemesine anlama (*takrir*) ve çözümleyerek analiz etme (*tahkik*) gayreti, nazar ve istidlâl yöntemine dair vurgusu ile kelâmî ve felsefî gelenekleri karşılaştırmalı bir şekilde ele alarak bu iki gelenek arasındaki geçişkenliğin önünü açması sebebiyle düşünce tarihinde bir "ekol" oluşturduğunu söylemek mümkündür. Bkz. Müstakim Arıcı, "İslam Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 185-197.

tertip üzere kaleme alınırken[2] Tûsî'nin *Tecrîdü'l-İ'tikâd*'ında doğrudan *el-Mülahhas* ve *el-Mebâhisü'l-Meşrîkıyye*'nin yöntemi esas alınmıştır. Benzer şekilde, İmâmî-Mu'tezilî geleneğin önemli isimlerinden İbn Meysem el-Bahrânî'nin (ö. 699/1298) *Kava'idü'l-merâm*'ında ve Zeydî-Mu'tezilî âlimlerden Yahya b. Hamza'nın (ö. 749/1348) *et-Temhîd*'inde Râzî'nin bahsi geçen sentezci yaklaşımının etkileri oldukça barizdir. Mâtürîdî gelenekte ise Şemseddin es-Semerkandî'nin (ö.702/1303) *es-Sehâifü'l-ilâhiyye*'si içerik ve metot bakımından Râzî'nin etkisini en açık şekilde gösteren metinlerden biridir.

Öte yandan Râzî'nin teklif ettiği bu yeni düşünce tarzı tümüyle kabul görmüş veya benimsenmiş değildir. Aksine başta Eş'arî âlimler olmak üzere farklı geleneklerin önemli temsilcileri, Râzî sonrası dönemde onun ortaya koyduğu anlayışın içeriğini, imâlarını, felsefî ve kelâmî gelenekler açısından sonuçlarını ve bu yaklaşımın yayılmasını ciddi oranda eleştirmişlerdir. Bu duruma Kuzey Afrika Eş'arîliğinin önemli isimlerinden İbnü't-Tilimsânî (ö. 658/1260)[3] ve Şehâbeddin Karâfî (ö. 684/1285),[4] Seyfeddin el-Âmidî, tabip ve filozof Abdüllatîf el-Bağdâdî (ö. 629/1231),[5] Tûsî ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi isimleri zikretmek mümkündür.

Bu bağlamda, özellikle İbnü'l-Melâhimî (ö. 536/1141) ve Zemahşerî (ö. 538/1144) sonrası dönemde, büyük ölçüde İmâmiyye ve Zeydiyye mezhepleri içinde -ve nadiren bağımsız olarak- varlık gösteren Mu'tezilî düşüncenin, Râzî'nin yeni kelâmî modeline dair tutumları düşünce tarihinde önemli bir boşluk olarak durmaktadır. Dolayısıyla kelâm ilminin kurucusu ve mütekaddimîn dönemin başat düşünce ekollerinden biri olan Mu'tezile'nin bu duruma yaklaşımı, bu yaklaşımın daha geniş bir entelektüel bağlamda nasıl şekillendiği ve etkilerinin neler olduğunun tespiti önem arz etmektedir. Zira, Râzî'nin *Muhassal*'da önceki (*mütekaddimîn*) ve sonraki (*müteahhirîn*)

[2] Ebû İshâk b. Nevbaht, *el-Yâkût fî ilmi'l-kelâm*, thk. Ali Ekber Ziyâî (Kum: Mektebetü Âyetullah el-'Uzmâ el-Mar'aşî), 17.
[3] Onun el-*Meâlim fî usûliddîn* isimli eserine yazdığı şerh Râzî'nin kelâmî duruşuna yönelik önemli bir eleştiri niteliğindedir.
[4] Karâfî'nin *el-Erbaîn* üzerine yazdığı şerh bazı âlimler tarafından "en-Nakd ale'l-Erbaîn" veya "et-Ta'lîk ale'l-Erbaîn" şeklinde anılmaktadır. Bu da eserin eleştirel bir metin olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bkz. Şehâbeddin el-Karâfî, *Şerhü'l-Erbaîn*, thk. Nizar Hammâdî (Tunus: Darü'l-İmâm b. Arefe, 2017), 5.
[5] Bu noktada Bağdat'ta doğup büyüyen ve Nizâmiye Medresesinde eğitim gören Abdüllatif Bağdâdî'nin iki önemli risâlesini örnek verebiliriz. Bunlardan ilki "Kavlun li Abdillatîf b. Yûsuf alâ hâli İbni'l-Hatîb er-Reyyî fî tefsîrihi sûreti'l-İhlâs" ikincisi ise "Kelâmu Abdillatîf b. Yûsuf b. Muhammed b. Ali el-Bağdâdî alâ şey'in mimmâ kâlehu İbnü'l-Hatîb er-Reyyî alâ ba'zi kitâbi'l-Kânûn" isimli risâlesidir.

kelâmcıların ve filozofların (*hukemâ*) görüşlerini ele alış tarzı, Eş‘arî (örn. Kutbuddin Mısrî ve Necmeddin Kâtibî), felsefî-kelâmî (örn. Tûsî) ve selefî (örn. İbn Teymiyye) gelenekler tarafından kapsamlı bir şekilde yorumlanmış, değerlendirilmiş ve eleştirilmiştir. Ancak, bu şerh ve eleştiri geleneğinin karanlık noktalarından biri, Mu‘tezile’nin, Râzî’nin ortaya koyduğu bu yeni kelâm modeline dair refleksleri ve onun Mu‘tezile’ye ilişkin referanslarının, değerlendirilip test edilmesidir. İslâm düşünce geleneğindeki bu boşluğu bir ölçüde doldurmak amacıyla, bu çalışmada, hicrî VII. yüzyılda Bağdat’ta yaşamış Mu‘tezilî âlim İbn Ebi’l-Hadîd’in (ö. 656/1258) Fahreddin er-Râzî’ye yönelik eleştirileri ele alınacaktır.

İbn Ebi’l-Hadîd, edîb, şâir, fakîh ve iyi bir tarihçidir. Her ne kadar *Şerhü Nehci’l-belâğa* isimli Mu‘tezile’nin entelektüel ansiklopedisi olarak addedebileceğimiz eseriyle meşhur olsa da dönemin önemli bir Mu‘tezile kelâmcısı ve sıkı bir Râzî eleştirmenidir. Zira o, kelâm alanındaki pek çok eserinin yanı sıra,[6] Râzî’nin *el-Erbaîn* isimli eserine *Nakzü’l-Erbaîn* (veya *et-Ta‘lîk ale’l-Erbaîn*), *el-Muhassal* isimli eserine *Nakzü’l-Muhassal* (veya *et-Ta‘lîk ale’l-Muhassal*) ve fıkıh usûlü alanındaki *el-Mahsûl* isimli eserine *Nakzü’l-Mahsûl* (veya *et-Ta‘lîk ale’l-Mahsûl*) isimleriyle eleştirel metinler kaleme almıştır.[7] Ayrıca Râzî’nin *el-Âyâtü’l-beyyinât*’ı üzerine yazdığı şerhin mukaddimesinde Râzî’ye dair eleştirilerinin (*nukûz*) her yerde şöhret bulduğunu ve hem itikâdî hem de metodik açıdan kendisiyle Râzî arasındaki farkın, yer ile gök, gece ile gündüz arasındaki mesafe kadar belirgin olduğunu ifade etmiştir.[8]

İbn Ebi’l-Hadîd’in *Şerhü Nehci’l-belâğa* isimli eseri üzerine asırlar boyunca pek çok çalışma yapılmış olması, İbn Teymiyye’nin kendisi hakkında Mu‘tezile’nin filozofu ifadesini kullanması,[9] kuşaktan kuşağa Hillî ailesinin onun tüm eserlerini okutarak

---

[6] Bu eserlere ilişkin ayrıntılı bilgiler, İbn Ebi’l-Hadîd’in eserlerinin incelendiği bölümde sunulmaktadır.
[7] İbn Ebi’l-Hadîd’in, bu eserlerine “Nakd” (نقد) yerine “Nakz” (نقض) adını vermesi, üzerinde durulması gereken önemli bir durumdur. Zira “nakd” (eleştiri), doğruyu yanlıştan ayırmayı ve inşa edici bir dil kullanarak eleştirilen kişiye karşı yapıcı bir tutum takınmayı ifade eder. Bu bağlamda, “nakd” terimi, eleştirinin yapıcı ve geliştirici yönünü yansıtmaktadır. Buna karşın, “nakz” (çürütme/çelişkileri ortaya koyma) kelimesi, yıkma ve bozma anlamlarına gelir. Arapçadaki “enkâz” (أنقاض) kelimesi, yıkıntı anlamını taşırken, oruç gibi ibadetleri bozacak unsurlar için de “nevâkız” (نواقض) terimi kullanılmaktadır. Bu bağlamda, İbn Ebi’l-Hadîd’in “nakz” terimini tercih etmesi, onun Fahreddin er-Râzî’ye karşı olan tutumunun düzeltmeye yönelik değil, düşüncelerindeki çelişkileri ve hataları ortaya koyarak onun kelâm anlayışını çürütmeye yönelik bir yaklaşım benimsediğini göstermektedir.
[8] İbn Ebi’l-Hadîd, *Şerhü’l-âyâti’l-beyyinât*, thk. Muhtâr Ciblî (Beyrut: Dâru Sâdır, 1996), 83-84.
[9] İbn Teymiyye, *Der’ü te‘ârudi’l-‘akli ve’n-nakl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Muhammed b. Suud Üniversitesi, 1991), 1/161.

icazet vermesi[10] ve Tûsî'nin kendisine ihtiramı sebebiyle Hülâgû'nün verdiği idam cezasından onu kurtarması onun âlimler nezdindeki itibarını gösteren örneklerden bazılarıdır. Bu nedenle, söz konusu eserleri, kendisinden sonra gelen âlimlerin Râzî'ye yönelik eleştirilerinde önemli bir referans noktası haline gelmiştir.[11]

Zerkân'a göre Râzî düşüncesini eserleri üzerinden bir sınıflandırmaya tâbî tutabiliriz. Buna göre, kabaca a) felsefî (*el-Mebâhîs, el-Mülahhas, Şerhü'l-İşârât* ve *Şerhü'l-'uyûn*), b) kelâmî (*el-İşâre, el-Erbaîn, Nihâyetü'l-'ukûl* ve *el-Me'âlîm*), c) memzûc (*el-Muhassal, el-Metâlibü'l-âliyye*) ve d) Kur'ânî düşünme üzerine (*et-Tefsîrü'l-kebîr, Esrârü't-tenzîl, Esrârü'l-Kur'ân* ve *Aksâmü'l-lezzât*) olmak üzere dört grup ortaya çıkmaktadır.[12] Her ne kadar *Muhassal*'da kelâm ve felsefeyi karşılıklı bir okumaya tâbî tutsa da eserin kelâmî bir eğilimle yazıldığı açıktır. Râzî'nin bu durumu göz önüne alındığında, İbn Ebi'l-Hadîd'in eleştirel metinler kaleme aldığı ve görüşlerini çürütmeye (nakz) çalıştığı kişinin filozof Râzî değil, kelâmcı Râzî olduğu görülmektedir.[13] Buradan hareketle, çalışmanın merkezinde bulunan eserin de Râzî'nin *Muhassal*'ı ve İbn Ebi'l-Hadîd'in bu eser üzerine kaleme aldığı *et-Ta'lîk ale'l-Muhassal*'ı olduğunu ifade etmeliyiz.[14]

İbn Ebi'l-Hadîd'in bu doğrultuda temel gayesi, Râzî'nin meseleleri ele almadaki teknik yeterliliğini, mantık ilkelerine sadakatini, benimsediği görüşlerin Eş'arî düşünceyle uyumunu ve eserin içsel bütünlüğünü kapsayan kapsamlı bir eleştirel değerlendirmedir. İkinci olarak, bu çalışma, Tûsî'nin *Telhîs*i'nin aksine, Râzî'nin filozoflara yönelik atıflarını ve bu atıfların tutarlılığını incelememektedir. Bunun temel

---

10 Muhammed Bâkır Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât fî ahvâli'l-'ulemâ' ve's-sâdât*, thk. Esedullah İsmailiyân (Kum: Mektebetu İsmailiyyan, 1390), 5/23.

11 Örneğin, İbn Teymiyye *es-Safediyye* adlı eserinde, Râzî'nin çelişkilerini ortaya koyarken, doğrudan İbn Ebi'l-Hadîd'in *et-Ta'lîk*i'nde yer alan ifadelerini kullanmıştır. Krş. İbn Teymiyye, *Kitâbü's-Safediyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1406), 2/102. İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk ale'l-Muhassal (*İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, A3297), 381a-381b. Benzer şekilde Tunuslu Mâlikî fakîhi ve Eş'arî kelâmcısı İbn Arafe *el-Muhtasaru'l-kelâmî* isimli eserinde Râzî'nin *Muhassal*'daki görüşlerini aktardıktan sonra İbn Ebi'l-Hadîd'in eleştirilerine yer vererek bunları değerlendirir. Bkz. Ebû Abdullah b. Arafe et-Tûnisî, *el-Muhtasarü'l-kelâmî*, thk. Nizar Hammâdî (Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 1424), 282, 291, 298, 461, 761, 802, 812, 844.

12 Muhammed Sâlih ez-Zerkân, *Fahruddin er-Râzî ve ârâuhü'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye* (Kâhire: Dârü'l-Fikr, 1963), 618-619

13 Râzî'nin eserleri ve bu eserlerdeki pozisyonları bağlamında böyle bir ayırım için bkz. Erkan Baysal, *Râzî ile Birlikte Râzî'ye Muhalefet-Siraceddîn Urmevî'nin Ulûhiyyet Anlayışı ve Fahreddîn Razî Eleştirisi* (Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2023), 96 vd.

14 Zira İbn Ebi'l-Hadîd'in kelâma dair kaleme aldığı eserlerin hemen hiçbiri günümüze ulaşamazken Râzî'yi eleştirmek için yazdığı *Nakzü'l-Erbaîn* ve *Nakzü'l-Mahsûl* de henüz kayıp haldedir.

sebebi ise İbn Ebi'l-Hadîd'in, Râzî'nin *Muhassal* projesinin kelâmın dokusunu bozduğu fikridir, ki eserin temel iddialarından biri de burada ortaya çıkar: Kelâm felsefeden arındırılmalıdır. Eser, aynı zamanda bir Mu'tezile savunusu olarak da yorumlanabilir. Zira İbn Ebi'l-Hadîd, Râzî'nin Mu'tezilî âlimlerin görüşlerine referanslarını ve bu referansların kaynaklarıyla olan uyumunu inceleyerek, onun meseleleri nasıl anladığını ve bu anlayışın ne derece doğru olduğunu sorgulamaktadır.

Araştırmamızın konusunu sunduktan sonra, önemine dair bazı noktaları vurgulamak gerekmektedir. Bağdat Mu'tezile okuluna mensup olduğunu pek çok kez dile getiren İbn Ebi'l-Hadîd,[15] Mu'tezile tarihi açısından oldukça geç bir dönemde yaşamış olup, kendisini Zeydî veya İmâmî düşüncelerden ayırarak[16] Mu'tezile düşüncesini devam ettiren önemli bir âlimdir.[17] Bu bağlamda, bu araştırma, söz konusu âlimin hayatını, ilmî ve siyâsî gündemini, hâmîleriyle olan ilişkilerini ve erken dönem Mu'tezile düşüncesiyle kurduğu irtibatı inceleyerek literatüre katkı sağlayacaktır. Ayrıca, İbn Ebi'l-Hadîd'in Râzî'ye yönelik eleştirilerinin kapsamını, kelâmın Râzî eliyle geçirdiği dönüşümün etkilerini ve bu dönüşümün önüne geçmek için sarf ettiği çabayı ortaya koyması bakımından da önem arz etmektedir. Son olarak *et-Ta'lîk*'in tahkikli metninin araştırmamıza dâhil edilmesi, hem okuyucunun metne müracaatını kolaylaştırmak hem de *Muhassal* üzerine yazılmış şerh ve eleştirilerle ilgili önemli bir halkayı literatüre kazandırmak açısından kıymetlidir.

1.1.2. Araştırmanın Sınırlılıkları ve Kapsamı

Araştırma, yukarıda da belirtildiği üzere İbn Ebi'l-Hadîd'in kaleme aldığı *et-Ta'lîk ale'l-Muhassal* merkezinde Râzî eleştirisini içermektedir. Ne yazık ki, İbn Ebi'l-Hadîd'in Râzî'nin kelâmî görüşlerini eleştirdiği eserleri de dahil olmak üzere kelâma dair yazdıkları henüz gün yüzüne çıkmamıştır. İkinci olarak, bazı çalışmalarda İbn Ebi'l-Hadîd'in ulûhiyet anlayışı ve yer yer Râzî eleştirileri incelendiği için[18] bu

---

15 Bu konudaki açık ifadeleri için bkz. İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâğa,* thk. Abdülkerim en-Nemrî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1971), 1/12, 11/66.

16 Onun kendi mezhebini Zeydîyye ve İmâmiyye'den ayırışı hakkında bkz. İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâğa*, 9/177, 19/12.

17 O yaşadığı dönemde Mu'tezile akaidini nazma döktüğü bir *Urcûze*'den bahseder. Bkz. İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâğa*, 11/120.

18 Örneğin bkz. Raûf eş-Şimrî, *el-Vucûdu'l-ilâhî 'inde İbn Ebi'l-Hadîd* (Meşhed: Müessesetü't-tab' ve'n-neşr et-tâbia li'l-Âsitane er-Radaviyye el-Mukaddese, 1435).

araştırma bilgi ve varlığa hasredilmiştir. Ancak araştırmanın bu iki konuya hasredilmesinin asıl sebebi, Râzî'nin Gazzâlî'den devraldığı ilmî perspektifin ötesine bu iki bölüm yoluyla geçmesi, başka bir ifadeyle kelâm-felsefe diyalektiğini Allah'ın varlığı, sıfatları, yaratma, nedensellik, haşr-i cismânî, semiyyât vb. ilahiyat konularıyla sınırlamayarak mantık, bilgi felsefesi, hâdis ve mümkünleri de kapsayacak şekilde genişletmek suretiyle yeniden inşa etmesidir. Bu noktada Altaş'ın şu tespitleri önemlidir:

> Râzî, Gazzâlî'nin fizik bilimleri felsefî alana bırakarak mantık ve metafiziği içeren sınırlı kelâmına karşılık metot, epistemoloji, ontoloji, fizik bilimler, metafizik ve sem'î meselelerin tamamını kuşatacak şekilde tümel bir ilim tasavvur eder ki, böylece hem mütekaddimîn kelâmının büyük projesini yeniden sahiplenir hem de kelâmı nazarî felsefenin (mantık, fizik, metafizik) mukabili olarak yeniden inşa eder. Bu nedenledir ki, Gazzâlî'nin *el-İktisâd*'ı Râzî'nin kelâm projesinin ancak son iki kısmına tekâbül eder.[19]

Bu çerçevede, mütekaddimîn döneminde özellikle Mu'tezile tarafından yürütülen tabiat araştırmalarının Gazzâlî tarafından ikincil hale getirildiği; buna karşın Râzî'nin, felsefî geleneğin mantık ve burhâna dair meselelerini, mütekaddimîn Eş'arî düşüncesinin bilgi felsefesi ve Mu'tezile'nin doğa felsefesi birikimlerini de göz önüne alarak makro bir kurgu geliştirdiğini söylemek mümkündür. Bu sebeple araştırma, Râzî'nin hassaten *Muhassal*'da tesis etmeye çalıştığı kuşatıcı kelâm anlayışının ayırt edici katmanları olan bilgi (tasavvurlar, burhânın öncülleri olan tasdikler, bilginin imkânı, nazar, nazar-teklif ilişkisi vs.) ve varlık (mevcut, cevher-araz, madum, hâl vs.) üzerine yoğunlaşmaktadır.

İslâm düşüncesine dair nitelikli araştırmalar, kadim ilmî mirasın keşfi ve bu mirasın okuyucu veya yorumcu için erişilebilir hale gelmesiyle mümkün olabilir. Bu nedenle, çalışma, bilgi ve varlık çerçevesinde İbn Ebi'l-Hadîd'in Râzî'ye yönelik eleştirilerini ele almakla sınırlı kalmayıp, aynı zamanda bu eleştirilerin yer aldığı *et-Ta'lîk ale'l-Muhassal* adlı eserin tahkikli metnini içerecek şekilde kapsamlı bir biçimde sunulacaktır. Eserin tahkikli metnini araştırmaya -ek olarak- dâhil etmemizin iki temel amacı bulunmaktadır. Birincisi, eleştirel bir metnin doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanmasının zorluğudur. Bu tür bir çalışmada, Râzî'nin maksadını belirlemek, kelâm alanındaki diğer eserleriyle olan bağlantılarını ortaya koymak ve konunun

---

[19] Fahreddin er-Râzî, *Ana meseleleriyle kelam ve felsefe*: *el-Muhassal*, trc. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 17.

eserin bütünü içinde nasıl ele alındığını anlamak büyük önem taşımaktadır. Ayrıca, *Muhassal*'ın Râzî öncesi kelâm geleneğine sıkça atıfta bulunması nedeniyle, ilgili meselelerin hangi mezhep ve âlimlere refere edildiğinin dikkatlice takip edilmesi gerekmektedir. Ardından, İbn Ebi'l-Hadîd'in eleştirilerinin hangi konularda ve nasıl şekillendiğini, bu eleştirilerin kelâm ve felsefeye hangi katkıları sağladığını açıklığa kavuşturmak önem arzetmektedir. Araştırmanın bu çok katmanlı yapısı nedeniyle, okuyucunun ilgili esere başvurması ve araştırmanın bulgularının, iddialarının ve imalarının dikkatle analiz edilmesi elzemdir. Bu da şüphesiz eserin tahkikli metninin erişilebilir olmasıyla mümkündür. İkinci amaç ise, edebî ve tarihçi kimliğiyle tanınan bir âlimin kelâm ve felsefe alanındaki derin bilgisi ve yetkinliğini gün yüzüne çıkarmaktır. Zira İbn Ebi'l-Hadîd, özellikle *Şerhü Nehci'l-belâğa* ile tanınmakta olup, onun mantık ve Mu'tezile kelâmına dair kaleme aldığı metinler genellikle bilinmemektedir. Bu nedenle, İbn Ebi'l-Hadîd'in kelâmcılığını keşfetmek ve inşa etmek amacıyla, tezin bir bölümünü onun kelâm alanındaki bu eserine ayırmış bulunuyoruz.

1.1.3. Araştırmanın Yöntemi ve Planı

Araştırma sürecinde, öncelikle konunun İslam düşüncesindeki genel seyri kısaca incelenecek, ardından Râzî'nin bu meseleye dair görüşleri ya da aktarımları ele alınacaktır. Ancak, Râzî'nin görüşlerini tam olarak tespit ve takip etmek bazen güç olabilmektedir. Zira Râzî, genellikle bir meseleyi ortaya koyduktan sonra, bu konuya dair ihtilafları maddeler halinde sıralar. Her bir maddede çeşitli sorular sorar ve bunlara hasmının diliyle cevaplar üretir. Fakat bazen bu şüphelere dair cevaplar için okuyucuyu başka bir bölüme yönlendirebilir[20] ya da cevapsız bırakılabilir.[21] Sonuçta, tüm maddelere dair kendi görüşlerini ya tek tek ya da topluca sunar. Bu karmaşık düzen, okuyucunun Râzî'nin ve hasmının görüşlerini birbirine karıştırmasına yol

[20] İbn Ebi'l-Hadîd'in şu eleştirisi konuya dair bir örnek olarak zikredilebilir: "(Râzî): Bu ihtimalin yanlış olduğunu, kadirin ispatına dair bölümde ortaya koyacağız. (İbn Ebi'l-Hadîd): Biz, kadirin ispatına dair bölümü gözden geçirdik, ancak bu ihtimali çürüten bir şey görmedik." Bkz. İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk ale'l-Muhassal*, 399a.

[21] Bu hususa dair İbn Ebi'l-Hadîd'in birkaç eleştirisini nakletmek istiyoruz: "Cevap: Kitabın müellifi, bu şüphe üzerine hiç durmamış ve onu olduğu gibi bırakmıştır." İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk ale'l-Muhassal*, 394b; "Bil ki kitabın müellifi (Râzî) bu şüpheyi onlar (hasım) adına aktarmış ancak buna dair herhangi bir cevap vermemiştir." İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk ale'l-Muhassal*, 397b; "İnsanı hayrete düşüren şey, şüpheyi bu şekilde ortaya koyup, onu bu denli pekiştirmesi ve buna karşı verdiği cevabın ise bu (kadar kısa) olmasıdır. Bu adamın temel yaklaşımı, muhaliflere destek olmak onlara köstek olmamaktır." İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk ale'l-Muhassal*, 405a-405b.

açabilir. Bu nedenle, araştırmada sıklıkla *Muhassal*'ın Kutbuddin el-Mısrî ve Kâtibî'ye ait şerhlerine müracaat edilecektir.

Konunun ana hatlarıyla sunulması ve Râzî'nin görüşleri tespit edildikten sonra İbn Ebi'l-Hadîd'in eleştirileri aktarılarak konu değerlendirilecektir. Ancak, İbn Ebi'l-Hadîd'in *Muhassal* eleştirisi, talik tarzında kaleme alınmış bir metin olması nedeniyle, Tûsî'nin *Telhîs*'i gibi her konuya ayrıntılı olarak değinmemiş, yalnızca sorunlu gördüğü hususlara odaklanmıştır. Bu nedenle, konuların bütünlük kazanabilmesi adına, İbn Ebi'l-Hadîd'in ele almadığı meseleler, Karâfî, İbnü't-Tilimsânî ve Tûsî gibi diğer Râzî eleştirmenlerinin görüşleriyle tamamlanmış veya desteklenmiştir.

Araştırmanın planı ise şu şekilde belirlenmiştir: Araştırma, giriş ve sonuç bölümleri dâhil olmak üzere beş ana bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında, araştırmanın kapsamı ve amacı hakkında genel bir çerçeve çizilecektir. İkinci bölümde, İbn Ebi'l-Hadîd'in entelektüel biyografisi ayrıntılı bir şekilde incelenecektir. Râzî'nin hayatı, eserleri ve görüşleri üzerine mevcut çok sayıda akademik çalışma yapıldığından, bu çalışmada Râzî'nin biyografisine yer verilmeyecektir.[22]

Üçüncü bölüm, Râzî'nin mantık ve bilgi teorilerine ilişkin görüşlerini ve İbn Ebi'l-Hadîd'in bu konulardaki eleştirilerini içerecektir. Öncelikle, Râzî'nin hiçbir tasavvurun kazanılmış (*mükteseb*) olmadığına dair yaklaşımı ve İbn Ebi'l-Hadîd'in bu görüşe dair eleştirileri tartışılacaktır. Ardından, burhânın öncülü olabilecek nitelikteki tasdiklerin ne/ler olduğu meselesi ele alınacaktır. Bu aşamadan sonra, nazar ve istidlâl konularına geçilecek; nazarın mahiyeti, nesnel bir bilgi kaynağı olarak temellendirilmesi, sahih ve fasit nazar, sahih nazar-bilgi ilişkisi ve nazar-teklif ilişkisi gibi başlıklar, Râzî'nin görüşleri ve İbn Ebi'l-Hadîd'in eleştirileri bağlamında incelenecektir.

Dördüncü bölüm, Râzî'nin özellikle felsefî ve kelâmî ontolojiyi mukayeseli olarak ele aldığı bilinenler (*ma'lûmât*) isimli bölümdür. Bu kısımda varlık-mahiyet ilişkisi,

---

[22] Bu konuda bkz. Zerkân, *Fahruddin er-Râzî ve ârâuhü'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye*, 8-165; Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hâmileri, İlmî ve Siyâsî İlişkileri", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, 41-90; "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, 91-164.

mevcudun taksimi, arazların sayımı, cevher, yok olan (*ma'dum*) ve hâller ele alınacaktır.

Teze ek olarak *et-Ta'lîk ale'l-Muhassal* metninin tahkikli metni sunulacaktır. Bu sayede okuyucu, araştırmada yer alan iddiaları test etme imkânı bulacak ve konu etrafındaki diğer tartışmaları asıl metin üzerinden araştırma fırsatı elde edecektir.

1.1.4. Araştırmanın Kaynakları

Araştırmamız, temelde Râzî ve İbn Ebi'l-Hadîd üzerinde yoğunlaştığı için, her iki âlimin kelâm, mantık ve felsefe alanlarındaki eserleri, araştırmamızın birincil kaynakları olarak kabul edilmiştir. Ancak, İbn Ebi'l-Hadîd'in onun kelâmcılığına yoğunlaşması ve özellikle *Erbaîn* ve *Muhassal* gibi eserlerine yazdığı eleştirel şerhler, araştırmamızın ağırlıklı olarak Râzî'nin kelâmî eserleri üzerinden ilerlemesine sebep olmuştur. Mezkur bu iki eserden *Erbaîn* üzerine yazdığı eleştirel metin elimizde bulunmadığı için temel kaynağımız Râzî'nin *Muhassal*'ı ve İbn Ebi'l-Hadîd'in *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal* isimli eseridir. *Muhassal*, Râzî düşüncesi ve Râzî'nin kelâm projesi için hiç şüphesiz özel bir konumdadır ve bu sebeple eser üzerine çok sayıda ihtisar, şerh ve eleştirel metinler kaleme alınmıştır. Bu bağlamda araştırmanın temel kaynakları arasında Kutbuddin Mısrî'nin *Muhassal* şerhi[23], Kâtibî'nin *el-Mufassal fî şerhi'l-Muhassal*'ı, Tûsî'nin *Telhîsü'l-Muhassal*'ı ve İbn Haldûn'un *Lübâbü'l-Muhassal*'ı[24] yer almaktadır.[25]

Bununla birlikte özellikle bilgi bahislerinin ele alındığı bölümde mantık ilmine dair bazı meseleler incelenmiş, bu da her iki âlimin mantığa dair yazdığı eserleri göz önüne

[23] Eserin bir yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıp Paşa, no: 792'de mevcuttur.

[24] İbn Haldun, *Muhassal*'ı hocası Ebû Abdullah el-Âbilî ile birlikte okuduklarını ve eserden istifadeyi artırmak ve metnin anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla eseri ihtisar ettiğini belirtir. Ancak, onun bu kitabı sadece bir özetten ibaret değildir; aynı zamanda "bir kimse şöyle söyleyebilir" şeklinde dile getirdiği bazen Tûsî'ye bazen de kendisine ait eleştirel yorumlarla zenginleştirilmiş bir okumadır. Bkz. İbn Haldun, *Lübâbü'l-Muhassal fî usuliddîn Kelâm ve Felsefenin Ana Konuları*, trc. Abdüssamet Sarıkaya (İstanbul: İBER Yayınları, 2022), 50-51. Benzer bir okumayı Siraceddin Urmevî Râzî'nin *Erbaîn*'i'ne yazdığı *Lübâbü'l-Erbaîn*'de yapar. İki eserin bu yönüyle mukayesesi için bkz. Erkan Baysal, Erkan Baysal, *Râzî ile Birlikte Râzî'ye Muhalefet-Siraceddîn Urmevî'nin Ulûhiyyet Anlayışı ve Fahreddîn Razî Eleştirisi*, 26-27.

[25] *Muhassal* üzerine kaleme alınan bir başka metin ise henüz kayıp halde olan veya günümüze ulaşmayan İbn Teymiyye'ye ait *Muhassal* eleştirisidir. Bkz. İbn Teymiyye, *es-Safediyye*, 2/151, 281; *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyâd: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1986), 5/434.

almayı gerektirmiştir. Bu noktada Fahreddin er-Râzî'nin *Mülahhas*'ının mantık bölümü, *el-Mantıku'l-kebîr*, *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât*, *Şerhü 'uyûni'l-hikme* ve *el-Metâlibu'l-âliyye*'nin ilgili bölümleri ile İbn Ebi'l-Hadîd'in *Şerhü'l-âyâti'l-beyyinât*'ı ve *Şerhü'l-Urcûze fi'l-mantık* isimli eserleri araştırmanın kaynakları arasında zikredilebilir.

Ayrıca, İbn Ebi'l-Hadîd kelâmcı Râzî'yi muhatap aldığı için, onun kelâm alanında kaleme aldığı eserlerine de sıkça başvurulmuştur. Bu eserler, başlıca *el-Erbaîn fî usûliddîn*, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, *Meâlimu usûliddîn* ve *el-İşâre fî usûli'l-kelâm* gibi önemli çalışmalardır. Bununla birlikte, araştırmamızın eleştirel bir nitelik taşıması nedeniyle, bu eserler üzerine eleştirel şerhler yazan bazı âlimlerin çalışmalarından da istifade edilmiştir. Bu yüzden, Şehâbeddin Karâfî'nin *Şerhü'l-Erbaîn*, İbnü't-Tilimsânî'nin *Şerhu Meâlimi usûliddîn* ve Necmeddin el-Hûnecî'nin *Şerhü Kitâbi Meâlimi usûliddîn* isimli eserleri, araştırmamızın kaynakları arasında yer almaktadır.

İbn Ebi'l-Hadîd'in kelâmî görüşlerine dair elimizdeki tek kapsamlı eser olan *Şerhü Nehci'l-belâğa*, bu alandaki araştırmalar için önemli bir başvuru kaynağıdır. Zira bu eser; imametten iman-küfür meselelerine, ilâhî sıfatlar konusundan irade hürriyeti meselesine, tabiat anlayışından sem'iyyâta kadar pek çok konuda İbn Ebi'l-Hadîd'in kelâmî görüşlerine dair bilgiler içerir. Ayrıca kendisinden önceki Mu'tezile âlimlerine yaptığı referanslarla bazı âlimlerin günümüze ulaşmayan eserlerine ve görüşlerine dair bilgi edinmeyi sağlayan önemli bir kaynaktır.

Râzî'nin *Muhassal*'ı aynı zamanda kendisinden önceki ulemânın görüşlerine sıkça başvuran ve bunları aktaran bir eser olduğundan, atıf yapılan ilgili geleneğe veya âlimlerin görüşlerine ulaşabilmek için başta Eş'arî ve Mu'tezilî metinler, araştırmanın kaynakları arasında önemli bir yer tutmaktadır. Örneğin, Cüveynî'nin *eş-Şâmil* ve *el-İrşâd*'ı, Bâkıllânî'nin *et-Temhîd*'i ve İbn Fûrek'in *Mücerredü Makâlâti'l-Eş'arî*'si Eş'arî geleneğin temel referans noktalarını oluştururken; İbnü'l-Melâhimî'nin *el-Mu'temed* ve *el-Fâik fî usûliddîn*'i, Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî'nin *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*'i ve Kâdî Abdülcebbâr'ın *Şerhu Usûli'l-hamse*'si ile *el-Muğnî*'si ise Mu'tezile geleneğinin kaynakları olarak göz önüne alınmıştır. Bunlara ilave olarak, Şiî-Mu'tezilî âlimlere ait olan eserlerden de istifade edilmiştir.

İbnü'n-Nevbaht'ın *el-Yâkût*'u ve İbn Meysem el-Bahrânî'nin *Kavâidu'l-Merâm fî ilmi'l-Kelâm* isimli eserleri bunlardan bazılarıdır.

Klasik literatürün yanında araştırmada pek çok modern kaynaktan da istifade edilmiştir. Bu bağlamda Ömer Türker ve Osman Demir'in editörlüğünde hazırlanan *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* isimli çalışma, Mehmet Aktaş'ın *Tanım veya Hakikat Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi* isimli eseri, Eşref Altaş'ın *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, Erkan Baysal'ın *Sirâceddîn Urmevî'de Ulûhiyet ve Fahreddin Râzî Eleştirisi*, Ahmed Şevkî Muhammed Mahcûb'un *el-Umûru'l-âmme beyne'l-imâm er-Râzî ve Nasîruddîn et-Tûsî* isimli çalışması ile Hatice Hammâdî'nin *Menhecü'l-İmâm Fahreddin er-Râzî beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Mu'tezile* adlı eseri, sıklıkla başvurulan çağdaş kaynaklar arasındadır.

1.1.5. İbn Ebi'l-Hadîd ile Alakalı Çalışmaların Değerlendirilmesi

Fahreddin er-Râzî hakkında tarihten günümüze pek çok çalışma yapıldığı için bu bölümde Râzî'ye dair yapılan çalışmalara değinilmeyecektir. Öte taraftan, gerek Türk akademisinde gerekse yurtdışında İbn Ebi'l-Hadîd ile alakalı çalışmalar oldukça az ve belli alanlarla sınırlı haldedir. Bu çalışmalar büyük ölçüde onun şöhret kazandığı *Şerhü Nehcil-belâğâ* isimli eser merkeze alınarak yapılmıştır. Bu bölümde onunla ilgili çalışmalardan yalnızca kelâm alanında kaleme alınan kitap, tez ve makaleler değerlendirilecektir.

İbn Ebi'l-Hadîd hakkında yapılan ilk çalışma, onun hayatı ve eserlerini ele alan "İbn Ebi'l-Hadîd sîretuhu ve âsâruhu el-edebiyye ve'n-nakdiyye" başlıklı yüksek lisans tezidir. Bu tez, 1977 yılında Ali Muhyiddin tarafından Kâhire'de yazılmıştır ve İbn Ebi'l-Hadîd'in entelektüel kimliğini inceleyen ilk akademik eser olarak önemli bir yer tutmaktadır. Söz konusu çalışma, 2005 yılında Necef'teki Mektebetü'l-Mevâhib li'l-Tıbâ'a yayınevi tarafından basılmıştır. Eserde İbn Ebi'l-Hadîd'in kelâmî görüşleri incelenmediği için eserden istifademiz sınırlıdır.

İbn Ebi'l-Hadîd'in kelâmî görüşlerini inceleyen ilk akademik çalışma ise, 2017 yılında Mısır el-Mansûra Üniversitesi'nde Alâ 'Aşmâvî Zeydân tarafından kaleme alınan "el-

Ârâ' el-Kelâmiyye 'inde İbn Ebi'l-Hadîd Arz ve Münâkaşa" başlıklı doktora tezidir. Bu çalışma, İbn Ebi'l-Hadîd'in entelektüel biyografisini, Allah'ın varlığına dair delilleri, ilâhî sıfatları, İbn Ebi'l-Hadîd düşüncesinde adl (meselenin kökeni), İbn Ebi'l-Hadîd düşüncesinde adl (yansımaları), imâmet ve sem'iyyât gibi konuları ele alan yedi bölümden oluşmaktadır. Eser incelendiğinde, araştırmacının büyük ölçüde *Şerhü Nehcü'l-belâğa*'dan faydalandığı ve *et-Ta'lîk ale'l-Muhassal*'a müracaatının ise oldukça sınırlı kaldığı görülmektedir. Ayrıca, çalışmada, meseleleri yorumlayan ve analiz eden değil, daha çok tasvir eden ve bilgi aktaran bir metot benimsenmiştir. Bununla birlikte, İbn Ebi'l-Hadîd'in kelâmî görüşlerine dair yapılan ilk çalışma olması nedeniyle önemli bir akademik katkı sağlamaktadır.

İbn Ebi'l-Hadîd hakkında yapılan önemli çalışmalardan bir diğeri, Raûf eş-Şimrî'nin *el-Vucûdu'l-ilâhî 'inde İbn Ebi'l-Hadîd* başlıklı eseridir. Bu çalışma, İbn Ebi'l-Hadîd'in biyografisi, marifetullah, Vâcibü'l-vucûd'un ispatına dair deliller, sübûtî sıfatlar ve selbî sıfatlar gibi konuları ele alan beş bölümden oluşmaktadır. 'Alâ Aşmâvî'nin çalışmasına benzer şekilde, Raûf eş-Şimrî de eserinde temel olarak *Şerhü Nehcü'l-belâğa*'ya ağırlık vermiştir. Ancak eş-Şimrî'nin metodu, Aşmâvî'ye kıyasla daha yorumlayıcı olup, meseleleri daha bütünlüklü bir yaklaşımla ele almaktadır. Buna rağmen, Şimrî eserinde İbn Ebi'l-Hadîd'in tüm kelâmî görüşlerini kapsamlı bir şekilde incelememiş ve onun Mu'tezilî düşünce içerisindeki konumuna dair çok fazla değerlendirme sunmamıştır.

Yukarıda bahsedilen çalışmalara ek olarak, İbn Ebi'l-Hadîd ile ilgili çeşitli makale ve ansiklopedik eserler de bulunmaktadır. Bu çerçevede, Türkiye'de Ahmet Sonay tarafından kaleme alınan "İbn Ebû'l-Hadîd'e Göre Hz. Ali'nin Siyasî Kişiliği"[26] ve "İbn Ebu'l-Hadîd'e Göre Ali b. Ebû Tâlib'in Siyasî Kararları"[27] başlıklı iki makale örnek verilebilir. Ayrıca, Abdülmecid Zehâdât'ın yazdığı "İ'tibâr-ı istinâd be İbn Ebi'l-Hadîd der mebâhis-i imâmet" başlıklı makale,[28] Muhsin Refaat ve Beşir Selîmî tarafından kaleme alınan "Ravş-Şinâsî-yi câmî-i Şerh-i Nehcü'l-belâğâ-i İbn Ebi'l-

[26] Ahmet Sonay, "İbn Ebû'l-Hadîd'e Göre Hz. Ali'nin Siyasî Kişiliği", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi = Journal of Mesned Divinity Researches [İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]*, 2021, cilt: XII, sayı: 1, s. 163-190.
[27] Ahmet Sonay, "İbn Ebu'l-Hadîd'e Göre Ali b. Ebû Tâlib'in Siyasî Kararları", *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]*, 2021, cilt: XIX, sayı: 1, s. 95-119.
[28] Abdülmecid Zehâdât, "İ'tibâr-ı istinâd be İbn Ebi'l-Hadîd der mebâhis-i imâmet", *Hikmet-i İslâmî*, 1397, 5(4), 57-78.

Hadîd" isimli makale,[29] peygamberlerin ismet sıfatına dair karşılaştırmalı bir çalışma olan Ali Reza Abdulrahimi, Mahdi Dehbashi ve Sayid Husain Vaezi tarafından yazılmış olan "Berresî-yi tatbîkî-yi ismet-i enbiyâ der andîşe-i Adudiddin Îcî İbn Ebi'l-Hadîd ve Seyyid Haydar Âmülî"[30] adlı çalışma ve Abdullah Mîr Ahmedî ile Mircân Bâvfâ tarafından kaleme alınan "Mukâyese-i mefhûm-i imân der Şerh-i Nehcü'l-belâğâ-yi İbn Ebi'l-Hadîd ve İbn Meysem"[31] başlıklı Farsça makaleler, İbn Ebi'l-Hadîd'in kelâmî görüşlerine dair yapılan önemli çalışmalar arasında yer almaktadır. Son olarak Mehmet Reşit Özbalıkçı tarafından *TDV İslam Ansiklopedisi*'ne yazılan "İbn Ebü'l-Hadîd" maddesi[32] ve Tahera Qutbuddin'nin yazmış olduğu "Ibn Abi'l-Hadid"[33] isimli madde kıymetli bilgiler içermektedir.

[29] Muhsin Refaat & Beşir Selîmî, "Ravş-Şinâsî-yi câmî-i Şerh-i Nehcü'l-belâğâ-i İbn Ebi'l-Hadîd", *Pazhouhesh Dini*, 2022-2023 (45), 144-175.
[30] Ali Reza Abdulrahimi, Mahdi Dehbashi ve Sayid Husain Vaezi, "Berresi tatbiki ismet-i enbiyâ der endîşe Adudiddin Îcî İbn Ebi'l-Hadîd ve Seyyid Haydar Âmülî", ReligiousAnthropology, 17(4), 213-227.
[31] Abdullah Mîr Ahmedî & Mircân Bâvfâ, "Mukâyese-i mefhûm-i imân der Şerh-i Nehcü'l-belâğâ-yi İbn Ebi'l-Hadîd ve İbn Meysem", Research of Nahjolbalagheh, vol. 16, 2017, 25-43.
[32] Mehmet Reşit Özbalıkçı, "İbn Ebü'l-Hadid", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1999), 463-466.
[33] Tahera Qutbuddin, "Ibn Abi'l-Hadid", *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 2018), 78-81.

BÖLÜM II

İBN EBİ'L-HADÎD'İN ENTELEKTÜEL BİYOGRAFİSİ

Araştırmamızın merkezinde, müteahhirîn kelâmının kurucu âlimlerinden Fahreddin er-Râzî ve Bağdat Mu'tezile âlimlerinden İbn Ebi'l-Hadîd yer almaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi, Râzî'nin hayatı ve ilmî mirasına dair birçok akademik çalışma yapılmış olup, bu çalışmalara burada yeniden değinmeye gerek duyulmamaktadır. Öte yandan, Türkçe literatürde, Mehmet Reşit Özbalıkçı'nın yazdığı ansiklopedi maddesi dışında, İbn Ebi'l-Hadîd'in hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri üzerine herhangi çalışma bulunmamaktadır. Bu yüzden onun Râzî eleştirisine giden yolda eğitim hayatı, etkilendiği isimler, etkilediği isimler, katıldığı ilim ortamları ve kurduğu siyasi ilişkilerinin önemli olduğunu düşünüyoruz.

2.1. Hayatı

i. İsmi ve Lakabı

Nesebindeki bazı isimler üzerinde küçük farklılıklar olmakla beraber[34] kaynaklarda tam adı İzzüddin Abdulhamid b. Hibetullah b. Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Ebi'l-Hadîd, Ebû Hâmid el-Medâinî el-Bağdâdî el-Mu'tezilî olarak zikredilmektedir.[35]

---

[34] Nesebi hususundaki bu farklılıklar için bkz. Yahya Remzi Muhsin, *Mevâridu İbn Ebi'l-Hadid fî kitâbihi Şerhü Nehci'l-belâğa* (Bağdat: Mektebetü'l-Müfettişi'l-âm fî dîvâni'l-vakfi'ş-Şiî, h. 1430), 14.

[35] İbn Ebi'l-Hadîd'in hayatını ele alan kaynaklar şu şekilde zikredilebilir: İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1977), 5/392; İbnü'l-Fuvatî, *Mecmau'l-âdâb fî mu'cemi'l-elkâb* (Tahran: Sâzmançab ve intişârât, 1996), 1/213-124; İbnü'l-Fuvatî, *el-Havâdisü'l-câmia ve't-tecâribi'n-nâfia* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002), 241; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Muhyî Hilal Serhân (Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1983), 23/372; İbn Şakir el-Kütübî, *Uyûnu't-tevârîh*, thk. Faysal es-Sâmir en-Nebîle (Bağdat: Dârü'r-Reşîd, 1984); İbn Şâkir el-Kütübî, *Füvâtü'l-vefeyât*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1973), 2/259-262; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, Ahmed el-Arnaud ve Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 2000), 18/46; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1988), 13/199; Makrîzî, *es-Sülûk lima'rifeti'd-düveli'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye), 1/497; Ziyaüddin es-San'anî, *Nesemetü's-seher fî zikri men teşeyyea ve şear*, thk. Kâmil Selman el-Cibûrî (Beyrut: Dârü'l-Müerrihi'l-Arabî, 1999), 2/340-346; Muhammed Bâkır Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât fî ahvâli'l-'ulema' ve's-sâdât*, thk. Esedullah İsmailiyân, 5/20-28; Yusuf İlyan Serkîs, *Mu'cemü'l-matbûât el-Arabiyye ve'l-Muarrabe*

Künyesi *Ebû Hâmid*, lakabı ise *eş-şeyh es-sâhib* veya *sâhibü'd-dîvân* olarak belirtilmektedir.[36] *Sâhibü'd-dîvân* lakabının kendisine verilmesinin muhtemel nedeni, İbn Ebi'l-Hadîd'in bir süre hilâfet divânı katipliği görevini yürütmesidir. *eş-Şeyh es-sahib* lakabının ona atfedilmesinin sebebi ise, son Abbasî veziri Müeyyedüddin İbnü'l-Alkamî (ö. 656/1258) ile kurduğu sıkı dostluk ve uzun yıllara dayanan musâhabetidir.[37]

ii. Ailesi

Tabakât kitaplarında genel olarak Zilhicce ayının başında, hicrî 586 yılında (30 Aralık 1190) Medâin'de doğduğu ve ilk eğitimini burada aldığı kaydedilmektedir. Ancak, İbn Ebi'r-Rıza el-Alevî, *el-Kasâidü's-seb'u'l-aleviyyât* isimli eserindeki bir beyite dayanarak, onun Kerh'te doğup Medâin'de yetiştiğini belirtirken,[38] es-San'anî ise el-Enbâr'da doğduğunu aktarmaktadır.[39] Ancak kaynakların genel kabulü onun Medâin'de doğduğu yönündedir.

Kültürlü bir aileye mensup olan İbn Ebi'l-Hadîd'in babası Bahâuddin Ebü'l-Hüseyin Hibetullah el-Medâinî (ö. 613/1216) Nizamiye medresesinde eğitim görmüş, daha sonra Bağdat ve Medâin'de hadis dersleri vermiş Şafiî bir âlimdir. Uzun yıllar Medâin kadılığı yapmış ve *el-hatîb* ve *el-kâdî* ünvanlarıyla anılmıştır.[40]

Kaynaklar, İbn Ebi'l-Hadîd'in üç kardeşi olduğunu belirtmektedir. Bunlar şu şekilde zikredilebilir:

a. Ebü'l-Berakât Muhammed b. Hibetullah (ö. 598/1201): Dönemin önemli tarihçilerinden ve İbn Ebi'l-Hadîd'in öğrencilerinden biri olan İbnü's-Sâî (ö.

(Kahire: Matbaatü Serkîs, t.s.), 29-30; Abbas b. Muhammed Rıza el-Kummî, *el-Kunâ ve'l-elkâb* (Tahran: el-Mektebetü's-Sadr, t.s.) 1/193.

[36] San'ânî, *Nesemetü's-seher*, 2/340.

[37] Bu hususta İbn Kesîr şunları aktarır: "O (İbn Ebi'l-Hadîd), hilâfet divânında görev yapan bir yazar ve şairdi. Aynı zamanda, özellikle Şiilik, edebiyat ve fazilet konusunda vezir İbnü'l-Alkamî ile aralarındaki benzerlik ve yakınlık nedeniyle onun yakın iltimasına sahipti." Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 13/199-200.

[38] İbn Ebi'r-Rıza el-Alevî, *et-Tenbîhât alâ meâni's-seb'u'l-'aleviyyât* (Meşhed: Kitâbhâne-i umûmî-i âyetullah el-uzma el-mar'aşî, t.s.), 113; Seyyid Sâmi Bedri, *el-Medhal ilâ dirâseti masâdiri's-sîrati'n-nebeviyyeti ve't-târîhi'l-İslâmiyye* (Dâru Tûr-ı Sînîn, t.s.), 133.

[39] San'ânî, *Nesemetü's-seher*, 2/340.

[40] Seyyid Sâmi Bedri, *el-Medhal*, 133-134.

674/1276) ondan şu ifadelerle bahsetmektedir: "O, faziletli, edebiyatla donanmış, zekâsı ile tanınan bir kişiydi; aynı zamanda büyük bir ilmî birikime sahipti. Onun özüne nüfuz eden bir yüceliği ve kusursuz bir zekâsı vardı."[41] İbnü'd-Dübeysî (ö. 637/1239) ise onun bir süre hazinedarlık hizmeti çerçevesinde farklı görevlerde bulunduğunu ve Nizamiye Medresesinde birlikte eğitim aldıklarını kaydetmektedir.[42]

b. Abdüllatif b. Hibetullah (ö. 601/1204): Kaynaklar onun Şafiî bir fakih olduğunu, aynı zamanda edebiyat ve kelâm ilimleriyle de meşgul olduğunu nakletmektedir.[43]

c. Muvaffaküddin Ahmed Ebü'l-Meâlî (ö. 656/1258): Uzun yıllar boyunca İbn Ebi'l-Hadîd ile birlikte bulunmuştur. Kaynaklar onun Şafiî fakihi olduğunu, aynı zamanda şiir ve edebiyatla da meşgul olduğunu aktarmaktadır. İbnü'l-Adîm (ö. 660/1262) onun hakkında şu bilgileri verir: "O (Muvaffakuddin), Halebe geldi ve bir süre şeyhimiz Kâdu'l-kudât'ın medresesinde kaldı. Daha sonra Bağdat'a seyahat etti. Çok yumuşak huylu ve tatlı sözlü idi. Kendisiyle anlaşılması kolaydı. Biz onunla vezir İbnü'l-Alkamî'nin huzurunda buluştuk ve onunla benim aramda fıkıh üzerinden bir müzakere gerçekleşti."[44] Muvaffaküddin Ebü'l-Meâlî, bir süre son Abbâsî halifesi Müsta'sım-billah'ın (ö. 656/1258) dîvân-ı inşâ kâtipliğini yapmıştır. Moğolların Bağdat'ı istilâsından kısa bir süre sonra, kardeşi İbn Ebi'l-Hadîd ve ünlü tarihçi İbnü's-Sâî ile birlikte Bağdat kütüphanelerinin müşrifliğini yapmıştır. Hicrî 656 yılı, Cemâziyelâhir ayında ve uzun yıllar boyunca meclisinde bulunup dostluk kurduğu vezir İbnü'l-Alkamî'nin vefatından yaklaşık bir hafta sonra, Bağdat'ta vefat etmiştir.[45]

Her ne kadar kaynaklarda İbn Ebi'l-Hadîd'in eşi ve çocukları hususunda herhangi bir bilgi bulunmasa da *Şerhü Nehci'l-Belâga*'da geçen şu ifadeden onun evli ve bir çocuğunun olduğu bilgisine ulaşmak mümkündür: ". . . Bir de bu anlamda şiirlerim vardı. Ben onları geceleri insanlardan uzak, ıssız yerlerde yüksek bir sesle okurdum, kalbim titrerdi. O zamanlar, aile ve çocuk bağından ve dünyalık bağlılıklardan uzak

---

[41] İbnü's-Sâî, *el-Câmiü'l-muhtasar* (Bağdat: el-Matbaatü's-Süryâniyye el-Katolîkiyye, 1934), 9/88.
[42] İbnü'd-Dübeysî, *Zeylü târîhi Medîneti's-Selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2006), 5/95.
[43] İbnü'd-Dübeysî, *Zeylü târîhi Medîneti's-Selâm*, 4/191.
[44] İbnü'l-Adîm, *Bugyetü't-taleb fî Târîhi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.s.), 1214.
[45] İbnü'l-Fuvati, *el-Havâdisü'l-câmia ve't-tecâribi'n-nâfia,* 241; Yahya Remzi Muhsin, *Mevâridu İbn Ebi'l-Hadid fî kitâbihi Şerhü Nehci'l-belâğa*, 16-17.

bir halde, kendi işimle meşguldüm."[46] Ayrıca, İbnü'l-Fuvatî, İbn Ebi'l-Hadîd'in *el-Felekü'd-dâir 'ale'l-meseli's-sâir* isimli kitabını yazma gerekçesini aktarırken, yaptığı evlilikten ve bu evlilikten olan bir çocuğundan şu şekilde bahseder:

> Ziyauddin İbnü'l-Esîr *el-Meselü's-sâir fî edebi'l-kâtibi ve'ş-şâir* isimli bu kitabı yazdığında kitap tanındı ve büyük ün kazandı. Bunun üzerine, İzzüddin Abdülhamid b. Ebi'l-Hadîd bu kitaba eleştiri sadedinde bir eser kaleme aldı ve ona *el-Felekü'd-dâir 'ale'l-meseli's-sâir* adını verdi. Tam o günlerde, eşi orduda vefat eden dul bir kadınla evlendi ve o kadından Feleküddin Gâzî adıyla anılan bir çocuğu oldu.[47]

İbn Ebi'l-Hadîd'in *el-Felekü'd-dâir* adlı eserini 633 yılında kaleme aldığı bilindiğine göre, bu evliliği kırk yedi yaşında yapmış olmalıdır.[48]

iii. Görevleri

İbn Ebi'l-Hadîd, Medâin'de doğmuş, bir süre burada yaşamış ve sonrasında Bağdat'a giderek ömrünün geri kalan kısmını Bağdat ve çevresinde geçirmiştir. Bağdat'ta, başta Nizâmiye medresesi olmak üzere katıldığı ders halkalarında zekâsı ve edebî yetenekleri ile öne çıkmıştır. Ardından, çeşitli ilmî meclislerde gerçekleşen tartışma ve münazaralara katılarak, farklı alanlarda yetkinliğini kanıtlamayı başarmıştır. [49] Bu başarıları, Bağdat'ta devlet erkanıyla güçlü ilişkiler kurmasına ve çeşitli resmi görevler elde etmesine olanak sağlamıştır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, İbn Ebi'l-Hadîd'in ilk resmî görevi, Abbâsî halifesi el-Mustansır-billah'ın (ö. 640/1242) *dîvân-ı şuarâ* kâtipliğidir. Bu görevinin ardından *darü't-teşrîfât* kâtipliğine terfi etmiştir. Hicrî 629 (milâdi 1231) yılında *hazine kâtibi* (dîvânü'l-harâc) olmuş, bir yıl sonra ise kardeşi Ebü'l-Meâlî'nin desteğiyle *dîvân-ı inşâ* kâtibi olmuştur. İbn Ebi'l-Hadîd, halife el-Mustansır-billah dönemindeki bu görevlerinden dolayı onunla yakın ilişkiler kurmaya çalışmış ve halifenin övgüsünü kazanarak ona daha yakın olabilmek amacıyla *el-Mustansiriyyât* adlı, on beş kasideden oluşan bir divan kaleme almıştır.

---

[46] İbn Ebi'l-Hadid, *Şerhü Nehci'l-belâğa*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kum: Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1965), 13/51.
[47] İbnü'l-Fuvatî, *Telhîsu mecmau'l-âdâb*, thk. Mustafa Cevad (Dımeşk: el-Mektebetü'l-Hâşimiyye, 1963), 4/3/507.
[48] Yahya Remzi Muhsin, *Mevâridu İbn Ebi'l-Hadid fî kitâbihi Şerhü Nehci'l-belâğa*, 17.
[49] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü'l-âyâti'l-beyyinât*, thk. Muhtâr Ciblî (Beyrut: Dâru Sâdır, 1996), 14.

İbn Ebi'l-Hadîd, el-Musta'sım-billah'ın veziri İbnü'l-Alkamî ile de yakın ilişkiler kurmuş ve onun desteğiyle önemli idari görevlerde bulunmuştur. Örneğin, 642 yılı Safer ayında Hille müşrifi olarak atanmış, ardından emir Alaeddin Tabers'in hocalığına tayin edilmiştir. Kısa bir süre sonra ise Kerh'te bulunan Adudüddevle Hastanesi'nin nâzırlığına getirilmiştir.[50] Moğolların Bağdat'ı işgali sırasında (655/1257) ölüm cezasına çarptırılmıştır. Ancak, İbnü'l-Alkamî'nin yardımı ve Nasîrüddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) aracılığıyla Hülagü tarafından verilen bu cezadan kurtulmuştur. Bu olayın hemen ardından, kardeşi Ebü'l-Meâlî ve öğrencisi İbnü's-Sâî ile birlikte Bağdat kütüphaneleri müşrifi olarak tayin edilmiştir. [51]

iv. Vefâtı

İbn Ebi'l-Hadîd'in vefat tarihi konusunda kaynaklarda iki farklı bilgi yer almaktadır. İbn Hallikân (ö. 681/1288),[52] Kutbuddin el-Yununî (ö. 726/1325),[53] İbn Şâkir el-Kütübî (ö. 764/1363),[54] es-Safedî (ö. 764/1363)[55] ve İbn Kesîr (ö. 774/1372)[56] onun 655/1257 yılında vefat ettiğini aktarırken; İzzüddin el-Hüseynî (ö. 695/1295),[57] İbnü'l-Fuvatî (ö. 723/1323)[58] ve es-San'anî[59] gibi âlimler onun 656/1258 yılında vefat ettiğini nakletmektedir.

Yukarıda zikri geçen tabakât kitaplarından 655 tarihini işaret edenler genel itibarıyla yalnızca vefat tarihini nakletmektedir. Ancak, İbnü'l-Fuvatî'nin aktardığı olaylar arasındaki ilişkiler dikkatlice incelendiğinde, doğru tarihin 656 yılı olduğu anlaşılmaktadır. İbnü'l-Fuvatî, hem İbn Ebi'l-Hadîd'in muasırı hem de öğrencisi olan Tacüddin İbnü's-Sâî'nin öğrencisidir. Ayrıca, İbnü'l-Fuvatî, İbn Ebi'l-Hadîd'in vefatı

---

50 İbnü'l-Fuvatî, *Mecmau'l-âdâb fî mu'cemi'l-elkâb*, 1/213-214. Ayrıca bkz. Mehmet Reşit Özbalıkçı, "İbn Ebü'l-Hadid" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 19/463-466.

51 İbnü'l-Fuvatî, *Telhîsu mecmau'l-âdâb*, 4/3/507; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü'l-âyâti'l-beyyinât* (Muhakkikin mukaddimesi), 15; Şevki Dayf, *'Asru'd-düvel ve'l-imârât* (Kâhire: Dârü'l-Maarif, 1980), 380.

52 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 5/392.

53 Kutbuddin el-Yûnûnî, *Zeylü mirâti'z-zamân* (Haydarabad: Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Maarif el-Osmaniyye, 1954), 1/62.

54 İbn Şâkir el-Kütübî, *Füvâtü'l-vefeyât,* 2/259.

55 Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 18/46.

56 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/199.

57 İzzüddin el-Hüseynî, *Sıletü't-tekmile li-vefeyâti'n-nakle*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2007), 1/305-306.

58 İbnü'l-Fuvatî, *Mecmau'l-âdâb*, 1/214; *Telhîsu mecma'i'l-âdâb,* 4/1/191; *el-Havâdisü'l-câmia ve't-tecâribi'n-nâfia,* s. 241.

59 San'ânî, *Nesemetü's-seher*, 2/344.

için yalnızca bir tarih vermemekte, aynı zamanda o yıl meydana gelen olayları birbirleriyle bağlantılı olarak aktarmaktadır. *Telhîsu mecma'i'l-âdâb* adlı eserinde, İbnü's-Sâî'den naklen şu ifadeleri aktarmaktadır: "O (İbn Ebi'l-Hadîd), vezir (İbnü'l-Alkamî) için *Şerhü Nehci'l-belâga* isimli kitabını yazdı. Abbasî devleti yıkıldıktan sonra bir süre daha yaşadı ve çok sürmeden 656 yılının Cemâziyelâhir ayında vefat etti."[60] O, *el-Havâdisü'l-câmia* isimli eserinde ise Bağdat'ın Moğollar tarafından istila edilmesinin hemen ardından (656 yılında) vefat edenleri zikrederken şunları dile getirir:

> (O yıl) Kâdî Muvaffaküddin Ebü'l-Meâlî el-Kâsım b. Ebi'l-Hadîd el-Medâinî Cemaziyelâhir ayında (vefat etti.) Ardından kardeşi İzzüddin Abdulhamid (İbn Ebi'l-Hadîd) şöyle bir mersiye yazdı:
> (...)
> *İzzüddin (İbn Ebi'l-Hadîd) kardeşinden sonra yalnızca on dört gün yaşadı*.[61]

Ayrıca, İbn Ebi'l-Hadîd, 20 Muharrem 656 (10 Şubat 1258) tarihinde Moğollar Bağdat'ı ele geçirdiğinde, kardeşi Muvaffaküddin ile birlikte ölüm cezasına çarptırılmıştır. Ancak daha önce bahsedildiği üzere, vezir İbnü'l-Alkamî'nin himayesi ve Nasîrüddîn et-Tûsî'nin yardımları sayesinde bu cezadan kurtulmuştur. Bağdat'ın işgalinden sonra, 656 yılı içerisinde kısa bir süre daha yaşamış ve aynı yılın Cemâziyelâhir ayında yetmiş yaşında vefat etmiştir.[62]

2.2. İlmî Şahsiyeti

2.2.1. İtikâdî Mezhebi: Mu'tezilî mi? Şiî mi?

İbn Ebi'l-Hadid'in fıkıhta Şafiî mezhebine mensup olduğu konusunda kaynaklar arasında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Dahası, babası ve üç kardeşinin de amelde Şafiî mezhebine bağlı oldukları bilinmektedir. Çünkü kendisi gibi kardeşleri de Nizamiye medresesinde eğitim almıştır. Burada eğitim alabilmek için talebelerin Şafiî mezhebine mensup olmaları bir ön koşul olarak kabul edilmiştir.[63]

[60] İbnü'l-Fuvatî, *Mecmau'l-âdâb*, 1/214; a.mlf., *Telhîsu mecmâi'l-âdâb*, 4/1/191.
[61] İbnü'l-Fuvatî, *el-Havâdisü'l-câmia ve't-tecâribi'n-nâfia*, 241.
[62] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü'l-âyâti'l-beyyinât* (Muhakkikin mukaddimesi), 16.
[63] Nizamiye medreseleri, Sultan Alparslan (ö. 465/1072) ve Melikşah (ö. 485/1092) dönemlerinde, Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun veziri olan Nizamülmülk (ö. 485/1092) tarafından, başta Bağdat olmak üzere Selçuklu topraklarının farklı bölgelerinde inşa edilmiştir. Bu medreseler, dönemin eğitim sisteminde önemli bir yere sahip olmuş, vakfiyelerinde ise, hocalarının ve öğrencilerinin özellikle Şafiî

Öte yandan, İbn Ebi'l-Hadid'in itikadî mezhebi, günümüze kadar süregelen bir tartışma konusu olmuştur. Bu bağlamda, (a) bazıları onun Eş'arî olduğunu dile getirirken[64] (b) bazıları ise Mu'tezilî-Câhizî olduğunu ifade etmiştir.[65] (c) Ayrıca, bazı tabakât müellifleri onun gâlî bir Şiî veya İmâmî olduğunu ileri sürmüş,[66] (d) bazıları ise İbn Ebi'l-Hadîd'in hayatını iki döneme ayırarak, erken döneminde gâlî bir Şiî, ilerleyen yıllarında ise gâlî bir Mu'tezilî olduğunu iddia etmiştir.[67] Bu bölümde, söz konusu görüşleri değerlendirerek, eserleri üzerinden İbn Ebi'l-Hadid'in itikadî mezhebini tespit etmeye çalışacağız.

(a) İlk olarak, İbn Ebi'l-Hadîd'in Eş'arî olmasının mümkün olmadığını belirtmek istiyoruz. Çünkü yazdığı hiçbir eserde Eş'arî temayül bulunmadığı gibi, aksine, kelam alanındaki eserlerinin büyük çoğunluğu Eş'arî âlimlere yönelik eleştirilerden oluşmaktadır.[68] Bu iddia, Ahlwardt'ın İbn Ebi'l-Hadîd'in *es-Seb'u'l-aleviyyât* isimli eserini sehven kardeşi Muvaffaküddin b. Ebi'l-Hadîd'e nispet etmesi sonucu ortaya atılmıştır.[69] Dolayısıyla "*es-Seb'u'l-'aleviyyât*'ın müellifinin Eş'arî olduğu" düşüncesinden hareketle İbn Ebi'l-Hadîd'in Eş'arî olduğu sanılmıştır. Kardeşi Muvaffaküddin'in Eş'arî olduğu tabakât müellifleri tarafından dile getirilmekle birlikte, hatadan kaynaklanan bu iddianın değerlendirmemize konu olmadığını ifade etmeliyiz.[70]

(b) İbn Ebi'l-Hadid'in Mu'tezilî-Câhizî olduğu yönündeki ikinci iddianın da doğru olma olasılığı yoktur. Bu görüşün en eski dayanağını, *Nesemetü's-seher*'in müellifi San'ânî oluşturmaktadır.[71] Daha sonra bu görüşü, *Şerhü Nehci'l-belâga*'nın muhakkiki Ebü'l-Fazl İbrahim de benimsemiş ve eserin girişinde, İbn Ebi'l-Hadid'in

---

mezhebine bağlı olmaları gerektiği açıkça belirtilmiştir. Ayrıca, medresede çalışan temizlik görevlileri ve kapıcılar gibi hizmetlilerin de Şafiî olması şartı getirilmiştir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî tarihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ ve Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 16/91.

64 Wilhelm Ahlwardt, *Die Handschriften-verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin: verzeichniss der Arabischen handschriften*, (Berlin: A. W. Schade's Buchdruckerei, 1985), 7/31.

65 San'ânî, *Nesemetü's-Seher*, 2/341.

66 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/199; Bedreddin el-Aynî, *'İkdü'l-cemân fî târihi ehli'z-zamân ('Asru Selâtîni'l-Memâlîk)*, thk. Muhammed Emin (Kahire: Dârü'l-Kütübi ve'l-vesâik el-kavmiyye, 2007), 1/164.

67 Yahya Remzi Muhsin, *Mevâridu İbn Ebi'l-Hadîd fî kitâbihi Şerhü Nehci'l-belâga*, 26.

68 Bu eserleri için İbn Ebi'l-Hadîd'in eserleri bölümüne bakılabilir.

69 İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü'l-âyâti'l-beyyinât* (Muhakkikin mukaddimesi), 21.

70 İbnü'l-İmâd, *Şuzûrâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Muhammed el-Arnaud (Beyrut: Daru İbn Kesir, 1991), 7/485.

71 San'ânî, *Nesemetü's-seher*, 2/340.

küçük yaşlarda hilafetin merkezi olan Bağdat'a gelerek, burada ilim halkalarına katıldığını, farklı mezhep ve düşüncelere sahip kişilerle etkileşimde bulunarak görüşlerinin şekillendiğini ifade etmiştir. Buna göre gençlik yıllarında gâlî bir Şiî olan İbn Ebi'l-Hadîd, hayatının Bağdat döneminden sonra Mu'tezile'ye meylederek bu mezhepte derinleşmiş ve Mu'tezilî-Câhizî olarak görüşleri karar kılmıştır.[72]

Öncelikle belirtmek gerekir ki, bu iddia, temelde iki hususu ifade etmektedir. İlki, onun gençlik yıllarında gâlî bir Şiî olduğu, ikincisi ise görüş değiştirerek Mu'tezile mezhebi içerisinde, özellikle Câhiz'ın fikirleriyle paralel bir yol izlediğidir. İbn Ebi'l-Hadid'in gençlik yıllarında gâlî bir Şiî olup olmadığı meselesi bir sonraki maddede detaylı bir şekilde tartışılacağından, bu aşamada yalnızca onun Câhizî olup olmadığı üzerinde durulacaktır.

Ebû Osman el-Câhiz (ö. 255/869), Mu'tezile'nin Basra ekolüne mensup önemli bir âlimdir. Câhiz, özellikle imamet konusunda Hz. Ebu Bekir'in Hz. Ali'den üstün olduğunu savunmuş, hatta Hz. Osman'ın da Hz. Ali'den üstün olduğunu ileri sürmüştür. Bu görüşünü savunmak amacıyla *el-Osmaniyye* adlı bir eser kaleme almış ve bu eserinde Şiî iddiaları çürütmeye çalışarak, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Osman'ın, Hz. Ali'den üstün olduklarını ortaya koymaya gayret etmiştir.[73] Câhiz'ın bu yaklaşımı, bazı Mu'tezile âlimleri tarafından eleştirilmiştir. Bu isimlerin başında ise Bağdat ekolüne mensup olan Ebu Cafer el-İskâfî[74] ve İbn Ebi'l-Hadîd[75] gelmektedir. Bu sebeple, İbn Ebi'l-Hadîd'in Câhiz'ın imâmetle ilgili görüşlerini benimsemesi mümkün değildir. O, konuya dair şunları dile getirmektedir:

> Bize gelince, Bağdat Mu'tezilesi'ne mensup hocalarımızın görüşünü benimseyerek, Hz. Ali'nin (Hz. Ebû Bekir'den ve Hz. Osman'dan) daha üstün olduğunu kabul ediyoruz. Kelâmî eserlerimizde, "en üstün" olmanın ne anlama geldiğini, bunun daha fazla sevaba sahip olmak mı yoksa faziletlerin ve güzel huyların en fazla birleştiği kişi olmak mı olduğunu ele aldık ve her iki açıklamaya göre de Hz. Ali'nin en üstün olduğunu ortaya koyduk.[76]

[72] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*, 1/15.
[73] Ebû Osman el-Câhız, *el-Osmaniyye*, thk. Abdüsselam Harun (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991).
[74] Ebû Cafer el-İskâfî, *el-Makâmât fî Fezâili Emîri'l-Mü'minîn*, thk. Gulam Hasen Muharremi (Kum: Dârü'l-Müctebâ, 1391). Ayrıca bkz. İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*, 7/22; 13/128-129.
[75] İbn Ebi'l-Hadîd *Şerhü Nehci'l-Belâga*'da şunları ifade etmektedir: "Ashabımıza göre Muaviye'nin dini durumu sorunludur (mat'ûn) ve o, ilhâda nispet edilmiştir. Aynı konu sebebiyle Hz. Peygamber (s.a.v.) de onu ta'n etmiştir. Onun bu durumuyla alakalı şeyhimiz Ebû Abdullah el-Basrî, Câhız'a karşı yazdığı *Nakzu's-Süfyâniyye* isimli eserinde pek çok rivayet aktarmıştır. Biz de (bu rivayetleri) *Munâkazatü's-Süfyâniyye* isimli eserimizde zikrettik." Bkz. İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*, 10/59.
[76] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*, 1/12.

Her ne kadar *Şerhü Nehci'l-Belâga*'da birçok kez Câhiz'ın düşüncelerini aktararak kendisinden "şeyhimiz" şeklinde bahsetmiş olsa da,[77] İbn Ebi'l-Hadîd'in başta imâmet meselesi olmak üzere neredeyse tüm kelâmî konularda Bağdat Mu'tezilesi'nin görüşlerini benimsediği açıktır. Dolayısıyla onun Câhizî olduğu yönündeki iddianın doğru olmadığı da ortaya çıkmaktadır.

(c) İbn Ebi'l-Hadid'in itikadî mezhebine dair üçüncü iddia, onun gâlî bir Şiî veya Şiî-İmâmî olduğu yönündedir. Ancak bu iddia da gerçeği yansıtmamaktadır. Zira onun *magnum opus*u olarak kabul edilebilecek *Şerhü Nehci'l-Belâga*'da, İmâmî düşüncenin hiçbir görüşünü benimsemediği gibi, aksine kendisini sürekli olarak İmâmiyye'den ayırmıştır. Örneğin Hz. Peygamber (s.a.v.) hayattayken Hz. Ali'ye "mü'minlerin emiri" şeklinde hitap edildiğine dair Şiî iddiayı (za'm) kabul etmeyerek, bu ifadenin sahih kaynaklarda yer almadığını belirtmiştir.[78] Yine, İmâmiyye'nin iddialarından biri olan her devirde masum imam bulunması gerektiği görüşünü reddederek, insanları doğruya yönlendiren bir kılavuz olarak aklın yeterli olacağını dile getirmiştir.[79]

İmâmiyye'nin en önemli iddialarından biri şüphesiz, Hz. Ali'nin nass ile tayin edilmesi meselesidir. Bu konu, bir kimsenin İmâmî olup olmadığını belirleyen en belirgin ölçütlerden biridir. İbn Ebi'l-Hadîd'in bu husustaki duruşu ise oldukça nettir. Ona göre, Hz. Ali *nass* ile değil, *efdaliyyet*le imâmete layıktır.[80] Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra en faziletli ve imâmete en layık kişi Hz. Ali olmasına rağmen, o birtakım maslahatlar sebebiyle bundan vazgeçmiş ve buna rıza göstermiştir.[81] İmâmiyye'nin iddia ettiğinin aksine, insaflı bir şekilde düşünen ve araştıran kişi, Hz. Ali'nin imâmetine dair açık ve şüpheye mahal bırakmayan herhangi bir nassın olmadığını görecektir.[82] O, konuya dair İmâmiyye'nin naklettiği "Size kabul ettiğiniz zaman helâka uğramayacağınız bir şey söyleyeyim mi? Dostunuz Allah'tır, imâmınız Ali b. Ebî Tâlib'dir. Ona karşı samimi olun ve onu tasdik edin. Zira Cibril bana bunu bildirdi." şeklindeki rivâyeti ise şu şekilde tevil eder:

---

[77] Örneğin bkz. İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*, 1/117-118, 152, 167, 196, 205; 2/40; 6/96; 9/16.
[78] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*, 1/14.
[79] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*, 1/75.
[80] Hz. Ali'nin efdal oluşunun illetlerine dair İbn Ebi'l-Hadîd'in sunduğu üç gerekçe için bkz. İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*, 4/76-77. Ayrıca bkz. İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*, 9/98-99, 104-105; 20/115-116.
[81] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*, 1/89-90, 107.
[82] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*, 2/36; 6/8-9; 7/20-21; 9/147; 12/171; 18/173-174, 180.

> Şöyle derim: (Hz. Peygamber [s.a.v.]) bu ifadeyle onun (Hz. Ali'nin) hilâfette değil fetvâ ve şer'î hükümlerde imam olduğunu murad etmiştir. Zira biz Bağdat Mu'tezilesi'nden olan hocalarımızın bu konudaki görüşlerini açıkladık; bunların özeti şudur: Eğer Ali, imamet konusundaki isteğini gösterseydi ve bunun için mücade etseydi hilâfet ona ait olurdu. Eğer o, hilafeti başkası adına onaylayıp bu konuda sessiz kalıyorsa biz de (onun onayladığını) kabul eder, o kişinin hilafetinin sahih olduğunu söyleriz. Müminlerin emiri de diğer üç halife ile bu konuda tartışmamıştır. Onlara kılıç çekmemiş, halkı onlara karşı kışkırtmamıştır. Bu da onları bulundukları durum üzere ikrar ettiğine delalet etmektedir. İşte bu sebeple biz de onları dost ediniriz. Onlar hakkında temiz, hayırlı ve sulh ile konuşuruz. Eğer Hz. Ali onlarla savaşsaydı, onlara kılıç çekip Arapları onlara karşı yardımına çağırsaydı, böyle yaptığı kişiler hakkında söylediğimiz gibi, onlara da fâsık ve sapkın derdik.[83]

Şerhü Nehci'l-belâga'nın bir başka bölümünde İmâmiyye ile Mu'tezile'yi ayırarak şunları dile getirir:

> Bizim mezhebimize göre, o (Hz. Ali) hilafete dair herhangi bir açık nassla tayin edilmiş değildi; aksine, o, (sahabenin) en faziletlisi, (Hz. Peygamber'in) akrabası, (İslâm'a) ilk girenlerden, cihat edişinden ve benzeri başka niteliklerden dolayı bunu talep ediyordu. Ancak Ebû Bekir'in biatının gerçekleşmesinin ardından, İslam için en uygun olanın tartışmayı terk etmek olduğunu gördü. Çünkü, tartışmanın fitneye yol açmasından ve bu fitnenin dinin temellerini sarsmasından korkuyordu. Bu sebeple o, gönüllü olarak biat etti. Dolayısıyla onun biat ettiği ve rızâ gösterdiğine bizim de rızâ göstermemiz gerekir. Zira o, bizim için bir örnek ve Resûlullah'dan geriye kalan en faziletli kişidir.
>
> İmâmiyye'ye gelince, onların bu konuda, kendi usullerine dayanan başka bir cevapları vardır.[84]

İbn Ebi'l-Hadîd, gelenekte Hz. Ali'nin faziletiyle alakalı olarak yalan haber uydurma faaliyetinin Şi'a'ya dayandığını belirterek[85] bu konuda dikkatli olunması konusunda uyarır.[86] Öte yandan, Mu'tezile'nin Hz. Osman'ın hilâfetini meşru kabul ettiğini ve hiçbir surette Hz. Osman'ın kanının helal görülemeyeceğini belirterek, bu konuda Şiîlerin ileri sürdüğü görüşleri reddeder.[87] Onların Hz. Ömer[88] ve Hz. Ebû Bekir hakkındaki eleştirlerini[89] eserine taşıyarak bunlara cevap verir. Hz. Ebû Bekir'in hilâfetine dair biatın sahih olduğunu ve Mu'tezile'nin bu konuda fikir birliği ettiğini şöyle dile getirir:

> İster mütekaddimûn ister müteahhirûn olsun, ister Basra Mu'tezilesi'nden olsun ister Bağdat Mu'tezilesi'nden olsun mezhebimizin tüm hocaları, Ebûbekir es-Sıddîk'a yapılan biatın sahih ve şerî bir biat olduğu hususunda ittifak halindedirler. Bu biat, nassdan kaynaklı bir biat

---

[83] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*, 3/59. O, Bağdat Mu'tezilesi'nin, Hz. Ali'den önceki üç halifenin meşruluğunu ısrarla vurguladığını ifade eder. İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*, 9/190.
[84] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*, 10/149; 11/65.
[85] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*, 11/28-29.
[86] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*, 11/24.
[87] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*, 3/10; 6/105; 9/91.
[88] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*, 2/26; 12/124-132.
[89] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*, 17/128-130.

> olmayıp icma ile sabit olan seçimle (*ihtiyâr*) olabileceği gibi, icmâ ile sabit olmasa bile (seçim) imamet için bir yol/yöntemdir.[90]

Tüm bunların yanı sıra, İbn Ebi'l-Hadîd'in, Şi'a açısından son derece önemli bir konu olan Ebû Talib'in imanı hususunda tevakkuf ettiği görülmektedir. [91] Oysa İmâmiyye'ye göre, Ebû Talib'in imanı meselesi, imametin kabulüyle doğrudan ilişkilidir ve onun imanını kabul etmemek mümkün değildir.

Kanaatimizce, İbn Ebi'l-Hadîd'in *Şerhü Nehci'l-belâga*'yı kaleme almasının sebeplerinden biri, Hz. Ali'yi ve onun görüşlerini kendilerine mâl eden Şiîler'e karşı bu eser üzerinden bir eleştiri getirmektir. Zira eserin mukaddimesinde, *Nehcü'l-belâga*'yı kendisinden önce İmâmîye fakihi Kutbüddin er-Râvendî'nin (ö. 573/1178) şerh ettiğini, ancak onun bu konuda ehil olmadığını ve yazdıklarının itibara alınacak şeyler olmadığını ifade etmektedir. Bununla birlikte, yer yer onun Şi'a adına yaptığı açıklamaları aktararak eleştirmektedir.[92]

İbn Ebi'l-Hadîd, şerhte yalnızca üç İmâmî kaynağa atıfta bulunur: Bunlar, Süleym b. Kays el-Hilâlî (ö. 76/695),[93] Muhammed b. Cerîr et-Taberî el-Âmülî (ö. 310/923)[94] ve Şeyh Müfid'dir. İlk iki kaynağa atıfta bulunmasının sebebi, burada yer alan rivayetleri reddettiğini belirtmektir. Öte yandan, Şeyh Müfîd'in *Kitâbü'l-İrşâd*'ından aktarılan rivayetler ise, Hz. Ali'nin rivayetleriyle çeliştiğini göstermek amacıyla nakledilmiştir.[95] Eserin pek çok bölümünde, Mu'tezile âlimi Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) ile İmâmî âlim Şerîf el-Murteza (ö. 436/1044) arasındaki imametle ilgili tartışmalı meseleler aktarılmakta ve bu meselelerde Kâdî Abdülcebbar'ın haklı olduğu ispatlanmaya çalışılmaktadır.[96]

---

[90] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*, 1/11.
[91] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*, 14/37-38.
[92] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*, 1/10. Şerh boyunca Râvendî'ye yönelttiği eleştiriler için bkz. İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*, 1/46-47, 50, 53, 55.
[93] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*, 12/212, 216-217.
[94] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*, 2/36, 11/69.
[95] Abdülhâdi eş-Şerîfî, *Tehzîbü Şerhi Nehci'l-belâga* (Kum: Dârü'l-Hadîs li't-tıbâa ve'n-neşr, 2005), 1/43.
[96] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-Belâga*, 3/19 vd; 12/124-129-132; 16/150; 17/108 vd.

İbn Ebi'l-Hadîd'in fıkhî konulardaki referans kaynakları da Hanefî, Şafiî ve Mâlikî mezhepleridir.[97] Söz gelimi, namaz vakitleriyle alakalı fıkıh eksenli bir araştırmanın ardından "Biz, Ebû Hanife ve Şafiî'nin (namaz) vakitleriyle ilgili görüşlerini zikretmiş olduk; o ikisi, fıkıh alanında muteber iki imamdır. Ayrıca, Malik, Ahmed ve diğer fakihlerin görüşleri de Şafiî mezhebinin görüşlerine dâhil edilmiştir"[98] diyerek bu durumu teyit etmektedir.

Son olarak, iki hususa dikkat çekerek meseleyi sonlandırmak istiyoruz. Bunlardan ilki, Bağdat Mu'tezilesi'nin mefdûlün imametini sahih kabul etmesi nedeniyle Zeydiyye ile eşitlenmesidir.[99] Ancak İbn Ebi'l-Hadîd, her fırsatta görüşlerini Zeydiyye'den ayırarak,[100] kendisini yalnızca bir "Bağdat Mu'tezilîsi" olarak tanıtmaktadır. İkincisi ise, Bağdat'ta Şiîler tarafından da bir Mu'tezilî olarak anıldığını *Şerhü Nehci'l-belâga*'da dile getirmesidir.[101] Tüm bunlar ışığında, İbn Ebi'l-Hadîd'in Şiî olmadığı ortaya çıkmaktadır.

d) Son olarak, Dr. Ali Muhyiddin ve Şevki Dayf gibi çağdaş araştırmacıların kabul ettiği görüşe değinmek istiyoruz. Bu görüşe göre, İbn Ebi'l-Hadîd, doğup büyüdüğü Medâin şehrinin büyük çoğunluğunun Şiî olması nedeniyle, başlangıçta gâlî bir Şiî iken; Bağdat'a gelip farklı ilim meclislerinden faydalanarak, imamet konusunda bu tutumunu terk etmiş ve zamanla gâlî bir Mu'tezilî olmuştur.[102]

Öncelikle, İbn Ebi'l-Hadîd'in gençlik yıllarında gâlî bir Şiî olduğu iddiasını öne süren müelliflerin temel dayanağının, onun *el-Kasâidü's-seb'u'l-'aleviyyât* adlı divanındaki bazı beyitler olduğu bilinmelidir. Gerçekten de bu divanda, gulât-ı Şîa ile ilişkilendirilebilecek ifadeler yer almaktadır. Örneğin, Hz. Ali'yi nebevi bir cevher olarak tanımlamış, onun gaybı bildiğini ve varlıkların sadece onun için yaratıldığını şu şekilde tasvir etmiştir:

---

97 Örneğin humusla alakalı bir meselede fukahânın sözlerine müracaat edeceğini ifade ederek Ebû Hanîfe, İmâm Şafiî ve Malik b. Enes'in görüşlerine atıf yapmaktadır. İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-Belâga*, 12/136-137.
98 İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-Belâga*, 17/15.
99 Ebü'l-Hüseyin el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida'*, Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâs eş-Şarkiyye, 2009, 27.
100 Örneğin bkz. İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-Belâga*, 9/177; 19/12.
101 İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-Belâga*, 11/69.
102 Şevki Dayf, '*Asru'd-düvel ve'l-imârât*, 380; Ali Muhyiddin, *İbn Ebi'l-Hadid* (Necef: Matbaatü'l-Mevâhib, 2005), 83; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü'l-Âyâti'l-beyyinât* (Muhakkikin mukaddimesi), 21.

(O), nebevî bir cevherdir, hiçbir işinde nifak olmayan ve tevhidi şirk barındırmayan
Nuru vardır, dalaletin perdesi kapkara kaplasa da her yeri, o bu örtüyü yırtar (ve geçer).
Gaybın sırlarını bilir. O ki zaman kendisi için yaratılmıştır, felekler kendisi için döner.[103]

Aynı eserin bir başka yerinde Hz. Ali'yi şu ifadelerle övmektedir:

Ey dünyanın (varoluş) illeti ve onun yaratılışının başlangıcı,
Ve kıyamet günü yeniden diriliş de onu takip edecektir![104]

Benzer ifadeler altıncı kasidede şu şekilde zikredilir:

Vallahi Haydar olmasaydı, dünya da olmazdı, mahlukat da bir araya gelmezdi.
Zaman onun için yaratıldı ve geceyi aydınlatan yıldızlar onun için parladı.
O, gaybın ilmini bilen tek kişidir,
Sabah bembeyazdır, (her şeyi) aydınlatır da engel tanımaz.
Ve kıyamet günü hesaplarımız onadır,
O bize sığınacak yer ve kurtuluş yoludur.[105]

İbn Ebi'l-Hadîd bu eseri, 611 yılında, yaklaşık yirmi beş yaşlarındayken yazmış olup, söz konusu eser, onun ilk eseri olarak kabul edilmektedir. Öncelikle, bu divanı kaleme aldığı dönemlerde İbn Ebi'l-Hadîd'in Bağdat'ta bulunduğu bilinmektedir. Çünkü *Şerhü Nehci'l-Belâga*'da çok küçük yaşlarda eğitim için Bağdat'a geldiğini şu şekilde dile getirir: "(...) Bu şiirin aklıma düşürdüğü bir şey de şudur: Ben çocuk (*gulâm*) yaşlarımda Bağdat'ta Nizâmiye medresesinde (okur) iken Muhibb adıyla tanınan Abdülkâdir b. Davud el-Vâsıtî'nin evine gitmiştim..."[106] Dolayısıyla bu divanı yazdığında doğduğu şehir olan ve Şiî nüfusun yoğun olarak yaşadığı Medâin'inden çoktan ayrılmış olmalıdır. İkinci olarak, *Şerhü Nehci'l-belâga*'da aktardığı şu anısı bize onun yirmili yaşlardaki itikadî durumu hakkında önemli ip uçları vermektedir:

> Ben, en-Nakîb Ebû Cafer'in yanından ayrıldıktan sonra, o gün bu konuda Ahmed b. Cafer el-Vâsıtî ile konuştum. Allah ona rahmet etsin, o faziletli, akıllı ve İmamî mezhebine mensup bir kişiydi. Bana şöyle dedi: "Nakîb'in (bu konuda) söyledikleri doğrudur. Senin de bildiğin üzere Mu'tezile ashabınız bu meselede iki görüşe ayrılmıştır: Birincisi, en fazla sevaba sahip olan kişinin Ebû Bekir olduğunu, ikincisi ise en fazla sevaba sahip olan kişinin Ali olduğunu kabul etmiştir. Bizim mezhebimizde ise, en fazla sevaba sahip olan kişi Ali'dir. Aynı şekilde, Zeydîler de bu görüştedir.

---

[103] İbn Ebi'l-Hadîd, *el-Kasâidü's-seb'u'l-'aleviyyât (Seyyid Muhammed Sahibü'l-Medârik Şerhi İle Birlikte)* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1955), 51-52.
[104] İbn Ebi'l-Hadîd, *el-Kasâidü's-seb'u'l-'aleviyyât*, 31.
[105] İbn Ebi'l-Hadîd, *el-Kasâidü's-seb'u'l-'aleviyyât*, 101-102.
[106] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*, 14/168.

Bu pasajda dikkatimizi çeken ilk husus, bu olay gerçekleştiği dönemde, kendisinden çokça istifade ettiği ve *Şerhü Nehci'l-belâga*'da sıklıkla atıf yaptığı hocası en-Nakîb'in hayatta oluşudur. İkinci husus ise, Şiî-İmâmî bir şahıs olan Ahmed b. Ca'fer'in İbn Ebi'l-Hadîd'i Mu'tezile mensubu bir kişi olarak tanıyor olmasıdır. İbn Ebi'l-Hadîd'in 586/1190'da doğduğu ve en-Nakîb'in 613/1216 yılında vefat ettiği göz önüne alındığında, bu olayın İbn Ebi'l-Hadîd henüz yirmi yedi yaşından gençken gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Buna göre, İmâmî bir şahsın onu Mu'tezilî olarak tanıması ile aynı yaşlarda kaleme aldığı bilinen yukarıdaki beyitlerdeki aşırı Şiî ifadeleri birbiriyle çelişen hususlardır.

Ayrıca o, henüz on bir yaşında bile değilken Hanbelî Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzi'den (ö. 597/1201), on beş yaşından küçükken Ebû Hafs ed-Debbâs'dan (ö. 601/1204), yirmi yaşından önce Abdülvehhâb b. Sekîne'den (ö. 607/1210) ve itizalî fikirlerin kendisinde derinleşmesini sağlayan Ebu Ya'kub el-Lemgânî el-Mu'tezilî'den ilim tahsil etmiştir.[107]

Şu durumda, çocuk yaşlarda Nizâmiye medresesinde eğitim gören, amelde Şafiî ve usulde Mu'tezilî olarak tanınan bir şahsın bu beyitleri kaleme alması nasıl yorumlanmalıdır? Birinci ihtimal, *el-Kasâid* adlı eserin İbn Ebi'l-Hadîd'e ait olduğu konusuna şüpheyle yaklaşmamızı gerektirir. Ancak, araştırmamızın bu meselenin tahkik edilmesi için uygun olmadığı göz önünde bulundurulduğunda, eserin İbn Ebi'l-Hadîd'e ait olduğunu kabul ederek, meselenin ikinci olasılık üzerinden araştırılmasına devam edebiliriz.

Önceki bölümlerde de belirtildiği üzere o, Bağdat'a geldikten sonra farklı ilim meclislerinde bulunmuş ve siyasi şahıslarla iyi ilişkiler kurmaya çalışmıştır. Bu çabalarının bir ürünü olarak, ilgili eseri Abbâsî halifesi en-Nâsır-lidinillah (ö. 622/1225) için kaleme almıştır. en-Nâsır, halifeliğini Ali taraftarları nezdinde meşrulaştırmak amacıyla Şîa'ya karşı daha olumlu bir tavır sergilemekteydi. O, Şia'nın önde gelen isimleriyle yakın ilişkiler kurmuş, vezirlik, yüksek memurluklar ve danışmanlık gibi önemli görevlere İmâmiyye Şîası'na mensup kişileri atamıştır. Dönemin sosyal ve siyasi atmosferi göz önünde bulundurulduğunda, İbn Ebi'l-

---

[107] Yahya Remzi Muhsin, *Mevâridu İbn Ebi'l-Hadid fî kitâbihi Şerhü Nehci'l-Belâğa*, s. 27.

Hadîd'in bu eserindeki belirgin Şiî temâyüllerin, halifenin siyasi duruşundan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Çünkü İbn Ebi'l-Hadîd, kaleme aldığı pek çok eserini dönemin hükümdarlarına yakınlık kesbetme gayesiyle telif etmiştir. *el-Kasâidü's-seb'u'l-'aleviyyât* adlı bu divandaki en-Nâsır'a övgüler içeren şu ifadeler de bunu açıkça göstermektedir:

Allah'a yemin olsun! Hüseyin'i asla unutmayacağım!
Onu (atların) toynakları altında parçalayıp kana boğdular.
(Şimdi o) kıpkırmızı elbisesine sarılı, oysa yarın Firdevste yemyeşil!
Toynaklar onun sinesini ve alnını çiğner; yer korkudan sarsılır ve çöker.
...
Ümeyye oğullarının zorbalıkla ellerinde akıtılan bu kanlara karşıdır hayıflanmalarım
Ebü'l-Abbâs Ahmed[108] *insanların en hayırlısıdır, dağıtan da odur engelleyen de!*
O (Hüseyin'in) intikamının sahibi, o bu yükü yüklenendir.
Çünkü (bilir ki) her dal (elbet bir gün) bükülür.[109]

Bu minvalde İbn Ebi'l-Hadîd'in başka eserlerini de zikredebiliriz. Örneğin *el-Felekü'd-dâir 'ale'l-meseli's-sâir* isimli eserini Abbâsî halifesi el-Mustansır-billâh'a yakınlık kesbetme amacıyla telif etmiştir. O bu durumu şöyle dillendirir:

> Bunun yanı sıra, Musul'un ileri gelen bazı şahsiyetleri bu kitaba (yani *el-Meselü's-sâir*'e) büyük bir güven duydular ve ona öylesine bağlılık gösterdiler ki, onu bu alanda yazılmış pek çok kitaptan üstün tuttular. Kitabın birkaç nüshasını Bağdat'a (Dârü's-Selam) gönderdiler, orada yayılmasını sağladılar ve birçok kişi arasında dolaşmaya başladı. Bunun üzerine, ben de bu kitaba karşı çıkmak amacıyla bu eseri (yani *el-Felekü'd-dâir*'i) kaleme aldım ve onu, nebevî-imâmet (hilâfet) hazinesinin kutsal ve mübarek dairesine sunarak, (kendisine) yakınlık kurmaya çalıştım.[110]

Aynı eserde, henüz tamamlayamadığı *Hallü seyfiyyâti'l-Mütenebbî* adlı eserini de el-Mustansır-billâh'a yakınlaşma amacıyla kaleme aldığını belirtmektedir:

> Ben de şöhret kazanması ve halk arasında sıkça dile getirilmesi nedeniyle, *Hallü Seyfiyyâti Ebi't-Tayyib el-Mütenebbî* (isimli eseri yazmaya) başlamıştım. Bu çalışmayı, ayrıca, Allah'ın rahmetiyle her zaman ihya olacak olan (hilâfet hazinesinin) mübarek dairesine yakınlaşmak amacıyla ayrı bir kitap olarak kaleme almayı düşünmüştüm. Ancak, eserin bir kısmı tamamlandıktan sonra, zamanın zorlukları ve diğer meşguliyetler nedeniyle tamamlayamadım.[111]

---

108 Tam adı: Ebü'l-Abbâs en-Nâsır-Lidînillâh Ahmed b. el-Müstazî-biemrillâh el-Hasen el-Abbâsî (ö. 622/1225)
109 İbn Ebi'l-Hadîd, *el-Kasâidü's-seb'u'l-'aleviyyât*, 107-108.
110 İbn Ebi'l-Hadîd, *el-Felekü'd-dâir 'ale'l-meseli's-sâir*, thk. Ahmed Hûfî Bedevî, (Riyad: Dârü'r-Rıfâî, 1984), 31.
111 İbn Ebi'l-Hadîd, *el-Felekü'd-dâir 'ale'l-meseli's-sâir*, 94.

Dahası o, el-Mustansır billâh'ı övmek için *el-Mustansiriyyât* isminde bir divan kaleme almıştır.[112] Bunun yanı sıra, *Şerhü Nehci'l-belâga* ve *Şerhü'l-âyâti'l-beyyinât* isimli eserlerini de Abbâsî veziri İbnü'l-Alkamî ile yakınlık ve ülfet kesbetmek için kaleme aldığını dile getirmektedir.[113] Dolayısıyla, İbn Ebi'l-Hadîd'in hâmîleriyle olan yakın ilişkileri göz önüne alındığında, eserlerindeki bazı ifadelerin daha dikkatli yorumlanması gerektiği belirtilmelidir. Onun gulât-ı Şiâ'dan olduğu görüntüsünü veren *el-Kasâid*'deki ifadeleri de bu çerçevede yeniden düşünülmelidir.

Sonuç olarak, İbn Ebi'l-Hadîd'in amelde Şafiî, usulde ise Mu'tezilî olduğu konusunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. İbn Ebi'l-Hadîd'in Şiî olmadığı ortaya konmuşken, *Şerhü Nehci'l-belâga*'da Bağdat Mu'tezilesi'ni "asıl Şia" olarak tavsif etmesinin ne anlama geldiği ise önemli bir sorudur.

Ancak bu sorunun yanıtlanabilmesi için, öncelikle Mu'tezile içerisinde imâmet meselesine dair farklı yaklaşımların olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Bu yaklaşımlar, şu dört başlık altında özetlenebilir:

a. Dört halifenin hilâfetini kabul ederek fazilet sıralamasını hilâfet sıralaması ile özdeşleştirenler. Bunlar, Kâdî Abdülcebbar'ın da aktardığı üzere Mu'tezile'nin mütekaddimûn dönem âlimleridir.[114]

b. Dört halifenin hilafetini kabul ederek fazilet sıralamasında Hz. Ali'yi Hz. Osman'dan üstün görenler. Mutezile içerisinde bu tutum Vasıl b. Ata'ya atfedilmektedir.[115]

c. Dört halifenin hilâfetini sahih kabul etmekle beraber, fazilet sıralamasında Hz. Ali'yi diğer üç halifeden daha üstün (efdal) görenler. Onlara göre, daha faziletlinin (*efdal*) bulunmasıyla beraber daha az faziletlinin (*mefdûl*ün) imâmeti sahih ve geçerlidir. Bu ise ana hatlarıyla Bağdat Mu'tezilesi âlimlerinin mezhebidir.[116]

---

[112] Ali Muhyiddin, *İbn Ebi'l-Hadîd*, 217.
[113] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*, 1/9-10; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü'l-âyâti'l-beyyinât*, 83.
[114] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1996), 866-867.
[115] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 867.
[116] Ebü'l-Hüseyin el-Malatî (ö. 377/987) *et-Tenbîh* isimli eserinde konuyla alakalı şunları ifade eder: "Zeydiyye'nin dördüncü fırkası Bağdat Mu'tezilesi'dir. Onlar, iki Ca'fer'in yani Ca'fer b. Mübeşşir es-Sekafî ve Ca'fer b. Harb el-Hemedânî ile Muhammed b. Abdullah el-İskâfî'nin görüşlerini benimser.

İbn Ebi'l-Hadîd'in *Şerhü Nehci'l-belâga*'da sık sık "şeyhlerimizin mezhebi" olarak atıf yaptığı ve kendisini de bu görüşten saydığı mezhep Bağdat Mu'tezilesi'dir.[117] Ona göre, imamete dair bu tutumlarının şiîlik olarak adlandırılmasında hiçbir sorun olmadığı gibi, asıl şia da Bağdat Mu'tezilesi'dir. Bu konuyu o şu şekilde açıklar:

> Hz. Ali'nin (Hz. Peygamber (s.a.v.) dışındaki) tüm insanlardan daha faziletli olduğu görüşünü Üveys el-Karanî, Zeyd b. Savhan, Sa'saa, Cündüb el-Hayr, Ubeyde es-Selmânî gibi sayısız tâbiî kabul eder. Şia lafzı o dönemde günümüzdeki manasıyla değil, Hz. Ali'nin daha faziletli olduğunu söyleyenler için kullanılırdı. İmâmiyye ve türevleri gibi selefin imâmetine dil uzatanlar günümüzdeki kadar şöhret kazanmamışlardı. Bu sebeple Hz. Ali'nin daha faziletli olduğunu söyleyenler "Şia" olarak isimlendirilmekteydi. Şia'nın faziletine ve onlara cennetin vaadedildiğine dair aktarılan haber ve rivayetlerin tamamı, başkasını değil böyle inananları kastetmektedir. İşbu sebeple Mu'tezilî ashâbımız kitaplarında ve musannefâtında şöyle demektedir: Biz gerçek Şia'yız. İşte bu söz, kurtuluşa daha yakın ve ifrat ile tefrit taraflarını simgeleyen iki görüşten hakka daha uygun olanıdır.[118]

2.2.2. Hocaları

İbn Ebi'l-Hadîd, eğitim hayatına önce babasıyla başlamış, ardından Nizâmiye medresesinin önde gelen âlimlerinden ders alarak devam etmiştir. Bağdat'ta bulunduğu süre boyunca, şehrin ilmî hareketliliğinden ve zengin entelektüel ortamından faydalanarak farklı ilim dallarında pek çok âlimden istifade etme fırsatı bulmuştur. Bu âlimlere eserlerinde zaman zaman atıfta bulunmuş ve onlarla olan ilmî etkileşimlerini belirtmiştir. İbn Ebi'l-Hadîd'in hocalarını kronolojik olarak şu şekilde sıralamak mümkündür:

Bu isimler ise Bağdat Mu'tezilesi'nin imamlarıdır. Onlar Zeydîdir ve daha az faziletlinin daha faziletli olana imâmetini kabul ederler. Derler ki: Hz. Ali, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra insanların en hayırlısıdır. Ümmetin hiçbir ferdi fazilet bakımından onun önüne geçemez." Bkz. Malatî, *et-Tenbîh,* 27.

[117] Örneğin bkz. İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-Belâga*, 1/8; Bu hususa dair şu örneği burada zikretmek istiyoruz: "(...) Daha sonra ben şeyhimiz Ebû Abdullah el-Basrî'ye ait bir kitaba rastladım. Onun bu kitapta (mefdulün imâmetinin sahih olduğu şeklindeki) görüşü zikrettiğini, onu Bağdat Mu'tezilesi'ne nispet ettiğini ve şöyle dediğini gördüm: 'Şeyh Ebü'l-Kâsım el-Belhî bu görüşü kabul etmektedir. Ondan önce Bağdat Mu'tezilesi'nin Müteahhirûn âlimlerinin önderi olan şeyh Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât da aynı görüşü benimserdi. Dahası Bağdat Mu'tezilesi'nin tamamı bunu kabul etmektedir.' Böylece bu mezhep ilgimi çekti ve daha sonra hocalarımdan çoğunun bu görüşü benimsediğini görünce sevindim. Bu görüşü Mu'tezile akadini şerh ettiğim *Urcûze*'de nazma döküp şöyle dillendirdim:

> *Mustafa'dan (s.a.v.) sonra yaratılmışların en hayırlısı ve kıyamet günü insanların en şereflisi,*
> *es-Seyyidü'l-Muazzam, peygamberin vasîsi, Betül'ün eşi Ali el-Mürteza.*
> *Sonra iki oğlu, ardından Hamza ve Cafer,*
> *Peşi sıra atîk (Hz. Ebu Bekir) gelir vefalı ve sıddîk*
> *Derken Allah'ın dininin Ömer Faruk'u gelir, tam bir aslan!*
> *Zinnureyn Osman gelir ardından.*
> *İşte hak budur, yoktur ne şek ne güman!*" Bkz. İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga,* 11/70.

[118] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga,* 20/119.

i. Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200):[119]

İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*'da, dönemin önde gelen Hanbelî âlimlerinden biri olan İbnü'l-Cevzî'nin hadis derslerine katıldığını ve kendisinden, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Ramazan gecelerinde cemaatle nafile namaz kıldırdığına dair hadisi dinleyerek rivayet icazeti aldığını belirtmektedir.[120] İbn Ebi'l-Hadîd'in hicrî 586 yılında doğduğunu ve İbnü'l-Cevzî'nin hicrî 597 yılında vefat ettiğini göz önünde bulundurduğumuzda, İbn Ebi'l-Hadîd'in on bir yaşından küçükken İbnü'l-Cevzî'nin ilim halkasına katıldığı anlaşılmaktadır.

ii. Ebû Ca'fer Ömer b. Ebî Bekr b. Abdullah ed-Debbâs (ö. 601/1204):

Ebû Ca'fer ed-Debbâs, Nizâmiye medresesinin kütüphane sorumlusu olarak görev yapmıştır. Kaynaklar, onun faziletli, yüce gönüllü bir şahsiyet olduğunu ve edebiyat ile kelâm gibi alanlarda derin bir bilgiye sahip olduğunu aktarmaktadır. Amelde önce Hanbelî mezhebini benimsemiş, daha sonra ise Şafiîlik yolunu takip etmiştir. Vefatına kadar kütüphane müşrifliği görevini sürdürmüştür.[121]

İbn Ebi'l-Hadîd *Şerhü Nehci'l-belâga*'da kendisini "hocam" ifadesiyle anlamaktadır: "*Kitâbü'l-İstî'âb*, şeyhimiz muhaddis Abdülvehhab b. Sekîne'ye okunuyordu. Ben de orada hazır bulunuyordum. Okuyan kişi bu habere geldiğinde hocam Ömer b. Abdullah ed-Debbâs, -ben onunla hadis semâ' meclisine katılırdım- şöyle dedi: (...)"[122] Ebû Ca'fer ed-Debbâs'ın vefat tarihi göz önüne alındığında, İbn Ebi'l-Hadîd'in onun derslerine on beş yaşından önce katıldığı anlaşılmaktadır.

---

[119] Hayatı ve görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, Casim Avcı "İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 20, 543-549.
[120] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehcil-belâga,* 12/215.
[121] İbnü's-Sâî, *el-Câmiü'l-muhtasar*, 9/160.
[122] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga,* 15/101.

iii. Musaddak b. Şebîb b. el-Hüseyin, Ebü'l-Hayr en-Nahvî es-Sulhî el-Vâsitî (ö. 605/1208):

Dönemin önemli âlimlerinden biri olarak kabul görmektedir. Vâsıt'da dünyaya gelmiş, daha sonra Bağdat'a yerleşerek genellikle Kur'ân ilimleriyle ve Arap diliyle meşgul olmuştur. Uzun yıllar Bağdat'ta dil ve edebiyat dersleri okuttuğu için kendisine *en-nahvî* lakabı verilmiştir.[123]

İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*'da kendisinden şöyle bahsetmektedir:

> İbn Abbâs'ın 'ما أسفت على كلام' sözüne gelince, hocam (*şeyhî*) Ebü'l-Hayr Musaddak b. Şebîb el-Vâsıtî hicrî 603 yılında bana rivayet etti ve dedi ki; ben İbnü'l-Haşşâb olarak tanınan Şeyh Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed'e bu hutbeyi okudum.[124]

Benzer şekilde, İbn Ebi'l-Hadîd, Hendek Gazvesi'ni ve bu gazve sırasında Hz. Ali ile Amr b. Vüdd el-Âmirî arasında geçen diyalogu ele aldığı bir bölümde, hocası el-Vâsitî'den rivayette bulunarak kendisini "şeyhimiz" şeklinde anmıştır.[125]

iv. Ebû Ya'kûb Yûsuf b. İsmâil b. Abdirrahman, Ebû Ya'kûb el-Hanefî İbnü'l-Lemgânî (ö. 606/1209):

İbnü'l-Lemgânî,[126] amelde Hanefî itikatta Bağdat Mu'tezilesi'ne mensup bir âlimdir. Pek çok ilim dalında eserleri olsa da genellikle mezhepler, hilâf ve kelâm ilimleriyle meşgul olmuştur.[127] İlk olarak, Ebü'l-Hasen el-Hanefî'nin vefatıyla Sultan camiinde ders vermiş, daha sonra Bağdat'ta bulunan Meşhed-i İmâm Ebî Hanîfe[128] medresesinde tedris ile görevlendirilmiştir.

---

[123] Hayatı hakkında detaylı bilgi için bkz. İbnü's-Sâî, *el-Câmiü'l-muhtasar*, 9/274.
[124] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga,* 1/129.
[125] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga,* 19/64.
[126] Lemgân ailesi, Bağdat ve çevresinde tanınan, farklı ilim dallarında birçok âlimin yetiştiği köklü bir aile olarak bilinmektedir. Abbasî devletinin yıkılışına kadar ailede yetişen âlimlere dair detaylı bilgi için bkz. Nevvâl Nâzım, "Âl-i Lemgân ve devruhum bi'l-hayâti'l-âmme fî Bağdâd hatta nihâyeti'l-'asri'l-Abbâsî el-müteahhir (656-1258)", *Mecelletü'l-Âdâb*, 112/2015, 265-292.
[127] İbnü's-Sâî, *el-Câmiü'l-muhtasar*, 9/295.
[128] Meşhed-i İmâm Ebî Hanîfe medresesi, Nizâmiye medreselerinden önce 27 Cemâziyelâhir 459'da (15 Mayıs 1067) hizmete açılarak Bağdat'ta kurulan ilk Selçuklu medresesidir. Medrese hakkında detaylı bilgi için bkz. George Makdisi, *The Rise of colleges,* (Edinburg: Edinburg University Press, 1981), Abdüsselam Uluçam, "Azamiye Medresesi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1991, c. 4, 301-302.

Yusuf b. Lemgânî, İbn Ebi'l-Hadîd'in Mu'tezilî görüşleri benimsemesinde en etkili isimlerden birisidir. Nitekim *Şerhü Nehci'l-belâga*'da kendisinden kelâm ilmini tahsil ettiğine dair şunları söyler:

> ضغن'a gelince, bil ki bu ifade açıklama gerektiren bir meseledir. Ben, yanında kelâm ilmiyle meşgul olduğum günlerde, bunu Şeyh Ebû Yakub Yusuf b. İsmail el-Lemğânî'ye okumuş ve bu mesele hakkında ne düşündüğünü sormuştum. O da bana uzun bir cevap vermişti (...)[129]

Yusuf b. Lemgânî'nin hicrî 606 yılında vefat ettiği göz önüne alındığında, İbn Ebi'l-Hadîd'in yirmi yaşından önce kendisinden ilim tahsil ettiği anlaşılmaktadır. İtikâdî konulardaki fikirlerinin şekillenmeye başladığı bu dönemlerde, *Şerhü Nehci'l-belâga*'daki bazı ifadeler, İbn Ebi'l-Hadîd'in ondan ne kadar etkilendiğini açıkça ortaya koymaktadır:

> Bu, -Allah ona rahmet etsin- Ebû Yakub'un sözlerinin bir özetidir. O, hiç Şiîliğe bulaşmamıştı (*teşeyyü'*). İ'tizâlî fikirler noktasında son derece katıydı; buna rağmen, fazilet sıralaması (tafdîl) konusunda Bağdat Mu'tezilesi gibi düşünüyordu.[130]

v. Ziyaüddin Abdülvehhâb b. Ali b. Ubeydullah, Ebû Ahmed es-Sûfî es-Sekîne eş-Şâfiî (ö. 607/1210):

Irak bölgesinin muhaddisi olarak tanınan bir âlimdir. Hadis alanında hocaları babası, Ebü'l-Kâsım b. el-Hasîn, Ebû Gâlib Muhammed b. el-Hasen el-Mâverdî ve Ebü'l-Kâsım es-Semerkandî'dir. Kendisinden rivayette bulunan öğrencilerinden en meşhuru ise el-Muvaffak b. Kudâme'dir.

Ebû Ca'fer ed-Debbâs ile onun semâ' meclisinde bulunduğunu belirten İbn Ebi'l-Hadîd'in[131] ondan hadis alanında istifade ettiği bilinmektedir. [132]

---

[129] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga,* 9/114.
[130] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga,* 9/118.
[131] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga,* 15/101.
[132] es-San'ânî, *Nesemetü's-seher*, 2/340.

vi. Fahruddin İsmâil b. Ali Ebû Muhammed el-Ezcî el-Me'mûnî el-Bağdâdî (ö. 610/1213):

Fakîh, münâzır ve mütekellim olarak tanınan Fahruddin el-Bağdâdî'nin, İbn Ebi'l-Hadîd'de mantık ve felsefeye dair bir ilgi uyandırdığı söylenebilir. O, mantık ve felsefeyi İbn Merkaş et-Tayyib en-Nasrânî'den öğrenmiştir. Kendisinin hilâf ve cedel ilimlerine dair eserleri bulunmaktadır. Bu bağlamda, kaynaklarda zikredilen en önemli eserinin *Cennetü'n-nâzır ve Cünnetü'l-münâzır* olduğu söylenebilir.[133]

İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*'da onu şu ifadelerle tanıtır: "el-Fahr İsmâil b. Ali, fıkıhta ve hilâfta Bağdat'ın önde gelen âlimlerindendir. Bir süre mantık ilmiyle de meşgul olmuştur. Tatlı sözlüydü. Ben kendisini gördüm, yanında bulundum ve derslerini dinledim. O, 610 yılında vefat etti."[134] Her ne kadar İbn Ebi'l-Hadîd, onun ders halkasında bulunduğunu belirtmiş olsa da hangi ilimlerde ondan istifade ettiği hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır.

vii. Yahya b. Muhammed el-Alevî el-Hasenî ez-Zeydî el-Basrî, Ebû Ca'fer en-Nakîb (ö. 613/1216):

Başta ensâb ve tarih ilmi olmak üzere pek çok ilim dalında yetkin bir âlim olan Ebû Cafer en-Nakîb, Halife en-Nâsır-lidinillâh'ın meclisinde yer almaktaydı.[135] Tabakât kitaplarında hakkında sınırlı bilgi bulunmasına rağmen, İbn Ebi'l-Hadîd, onunla ilgili olarak şu bilgileri vermektedir:

> En-Nakîb Ebû Ca'fer (rahimehullah) büyük bir âlim, sağlam akıl sahibi, tartışmalarda adil bir kişi olup, mezhebine körü körüne bağlı değildi; -her ne kadar Alevî olsa da- sahâbîlerin faziletlerini kabul eder ve şeyhayna (Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer) övgülerde bulunurdu. O ikisi hakkında şöyle söylerdi: 'Onlar, İslam dininin önündeki engelleri kaldırmış ve bu dinin temellerini güçlendirmişlerdir. İslam, Hz. Peygamber (s.a.v.) hayattayken (pek çok engelle) karşılaşsa da şeyhayn Araplar için fetihleri ve ganimetlerin devlete girişini kolaylaştıracak şekilde İslâm'ın önünü açmıştır.'
> Osman b. Affân hakkında ise şöyle derdi: "Osman'ın döneminde devlet, büyük bir ilerleme ve başarı gösterdi; hatta fetihler daha fazla ve ganimetler daha çoktu. Ancak o, iki halifenin (Ebû Bekir ve Ömer'in) yolunu tam olarak izleyememiş, onların örneklerini takip etmekte başarısız olmuştur. Temel prensiplerde zayıf kalmış, çok sevdiği ailesinin etkisinde kalarak zayıf bir

133 Zeynüddin İbn Receb, *ez-Zeyl alâ tabakâti'l-Hanâbile*, (Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1952), 2/66-67.
134 İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga,* 9/307-308.
135 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/74.

yönetim sergilemiştir. Ona, Mervân gibi kötü bir vezir nasip olmuş, bu da halkın kalbini ona karşı soğutmuş ve sonunda halkı halifeliğinden azline ve onu öldürmeye kadar sevkemitştir.'[136]

Şerhü Nehci'l-belâga'da hocalarına atıfta bulunduğu bölümler incelendiğinde, bahsi geçen hocaları arasında en çok etkilendiği kişinin en-Nakîb olduğu anlaşılmaktadır. İbn Ebi'l-Hadîd'i yalnızca itikadî meselelerdeki derin bilgisi nedeniyle değil, aynı zamanda bu konuları ele alırken sergilediği insaflı tutumu ve asabiyetten uzak duruşu sebebiyle de derinden etkilemiştir.[137] Bu yüzden en-Nakîb, farklı itikadî çevrelerden pek çok kişinin meclisinde bulunduğu ve ihtilaflı meseleleri burada açıkça tartışabildiği bir kimse olmuştur.[138]

Şerhü Nehci'l-belâga incelendiğinde, İbn Ebi'l-Hadîd'in genellikle Bağdat'ta Müslümanlar arasında tartışılan meselelere dair en-Nakîb'in görüşlerine başvurduğu görülür.[139] Zeki, sağlıklı düşünebilen ve genellikle görüşlerinde isabetli bir âlim olan en-Nakîb, vefatına kadar İbn Ebi'l-Hadîd'in çözmekte zorlandığı meselelerde başvuracağı ilk kaynak olmuştur.[140] Bu bağlamda, aralarında geçen şu diyaloğu aktarmak istiyoruz:

> (...) O, sahâbe hakkında, çoğu İmamî'nin inandığının aksine bir görüşe sahipti. Sahâbîlerin bazılarını münafıklık ve tekfirle itham eden görüşü ise reddederdi. Şöyle derdi: "Onların hükmü, bir Müslüman ve müminin hükmüdür; bazı eylemleri nedeniyle isyan etmiş ve emirle çelişmiş olabilirler. Ancak onların hükmü Allah'a aittir; dilerse onlara azap eder, dilerse onları affeder."
> Bir gün ona şunu sordum: "Peki, ikisi (Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer) cennetliktir diyebilir misiniz?" O da şu cevabı verdi: "Evet, vallahi! Ben öyle inanıyorum, çünkü Allah Teâlâ ya onları doğrudan affeder ya da Resulullah'ın (s.a.v.) ya da Ali'nin (a.s.) şefaatıyla affedebilir. Veya onlara bir azap ya da kınama verir, sonra da onları cennete sokar. Bu konuda zerre kadar şüphem yoktur ve onların Resulullah'a (s.a.v.) olan imanlarının sağlam olduğuna, inançlarının sahih olduğuna hiçbir kuşkum yoktur."
> Ben de kendisine: "Peki, ya Osman?" diye sordum. O da: "Aynı şey Osman için de geçerlidir." diye cevap verdi.[141]

viii. Abdullah b. el-Hüseyin b. Abdullah Ebü'l-Bekâ el-Ukberî (ö. 616/1219):

Yaşadığı dönemin önemli dil ve edebiyat bilginlerinden sayılan Ukberî feraiz ve fıkıh ilimlerinde farklı hocalardan ilim tahsil etmiş ve pek çok öğrenci yetiştirmiştir.

---

[136] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga,* 10/129-130.
[137] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga,* 7/104.
[138] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga,* 20/6.
[139] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga,* 11/67; 13/182-184; 14/114-147; 15/4, 116; 16/126.
[140] Ali Muhyiddin, *İbn Ebi'l-Hadîd,* 140-141.
[141] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga,* 10/131-132.

Kaynaklarda icazet verdiği bu öğrencileri arasında İbn Ebi'l-Hadîd'in olduğu da nakledilmektedir.[142]

2.2.3. Öğrencileri

İbn Ebi'l-Hadîd'in eserlerinde ve onun hayatını ele alan tabakât kitaplarında, öğrencilerinin kimler olduğu konusunda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Ancak, kaynaklarda geçen bazı ifadelerden yola çıkarak, ondan icazet alan veya onun ilim meclisinde bulunan isimlerin kimler olduğuna dair fikir edinmemiz mümkündür.

i. Sedîdüddin Yûsuf b. el-Mutahhar el-Hillî (ö. 665/1266):

Allâme el-Hasen b. Yûsuf b. el-Mutahhar el-Hıllî (ö. 726/1325) ve Raziyyüddin Ali b. Yûsuf b. el-Mutahhar el-Hıllî'nin (ö. 710/1310) babası, aynı zamanda Fahru'l-Muhakkikîn Muhammed b. el-Allâme el-Hıllî'nin dedesidir. Fakih ve birçok ilim dalında yetkin bir âlim olarak tanınan bu zat, ilmiyle dönemin önemli şahsiyetlerinden biri olmuştur. Oğlu Allâme el-Hıllî'nin, babasının görüşlerini sıkça aktarması ve uzun yıllar onun ilminden faydalanması, onun bilgi birikiminin derinliğini ve ilmî gücünü göstermektedir.[143]

Sedîdüddin el-Hillî'nin İbn Ebi'l-Hadîd'den ilim tahsil ettiğini veya ondan istifade ettiğini gösteren bulgu, torunu Fahru'l-Muhakkikîn Muhammed el-Hıllî'nin Şemsüddin Muhammed b. Sadaka'ya verdiği icazette yer alan şu ifadelerdir: "Ben ona *Nehcü'l-belâga* şârihi İbn Ebi'l-Hadîd'in yazdığı tüm eserleri rivayet etmesi için babamdan, babamın dedem Sedîdüddin Yûsuf'dan, onun da (İbn Ebi'l-Hadîd'den) aldığı icazeti verdim."[144]

---

142 Selami Bakırcı, "Ukberi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2012, C. 12, 66-67.
143 Hür el-Âmilî, *Emelü'l-âmil*, thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî, (Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1983), 2/350.
144 Muhammed Bâkır Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât fî ahvâli'l-'ulemai ve's-sâdât*, 5/23.

ii. Ali b. Enceb b. Osman b. Abdullah Ebû Tâlib, Tacüddin İbnü's-Sâî (ö. 674/1276):[145]

14 Şaban 593'de Bağdat'ta dünyaya gelen İbnü's-Sâî, özellikle hadis ve tarih ilimlerine ağırlık vermiş ve kendisini bu alanlarda yetiştirmiştir.[146] Asrının önemli tarihçilerinden biri kabul edilen İbnü's-Sâî, çeşitli devlet görevlerinde bulunmakla beraber el-Müstansiriyye medresesi kütüphanesinin baş sorumlusu olmuştur. Moğollar tarafından Bağdat istila edildiğinde, tıpkı hocası İbn Ebi'l-Hadîd gibi o da ölüm cezasına çarptırılmış, ancak Nasirüddin et-Tûsî ve İbnü'l-Alkamî'nin yardımıyla bu cezadan kurtulmuştur. Akabinde, İbn Ebi'l-Hadîd ve Muvaffakuddin Ebü'l-Meâlî ile birlikte Bağdat Kütüphaneleri müşrifi olarak tayin edilmiştir.[147]

2.2.4. Eserleri

İbn Ebi'l-Hadîd, hemen her ilim dalında eseri bulunmakla birlikte bazı sahalarda asırlar boyu aşılamayan eserler kaleme almıştır. Onun bu başarısının ardında üslubunun berraklığı, dile olan hâkimiyeti, metinlere eleştirel yaklaşabilme yeteneği ve çözümleme kabiliyetinin yüksekliği yatmaktadır. Ancak, ne yazık ki eserlerinin büyük bir kısmı günümüze ulaşmamış ya da henüz gün yüzüne çıkmamıştır.

İbn Ebi'l-Hadîd'in günümüze ulaşan eserleri incelendiğinde, onun yeni bir eser telif etmek yerine, genellikle kendisinden önce yazılmış önemli, anlaşılması güç veya eleştiriye açık eserleri şerh ettiği veya nakzettiği görülmektedir. Özellikle kelâm alanındaki eserlerinde, umumen Eş'arîlik ve hususen Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) görüşlerine yönelik eleştirileri dikkat çekmektedir. Kelâm alanındaki eserlerini incelediğimizde, bu yaklaşımının daha belirgin bir şekilde ortaya çıktığı görülecektir.

---

[145] Hayatı, görüşleri ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Sabri Hizmetli, "İbnü's-Sâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2000, 21/195-196.
[146] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/270.
[147] Yahya Remzi Muhsin, *Mevâridu İbn Ebi'l-Hadid fî kitâbihi Şerhü Nehci'l-belâga*, 44.

2.2.4.1. Dil ve Belâgat

i. el-Kasâidü's-seb'u'l-'aleviyyât

İbn Ebi'l-Hadîd'in hicrî 611'de (1214) yaklaşık 25 yaşında iken kaleme aldığı yedi uzun kasideden oluşan eseri, *es-Seb'u'l-'aleviyyât* adıyla da anılır. Toplamda 418 beyitten oluşan eserde, Hz. Peygamber'e övgü, Hz. Ali'ye övgü, Hayber ve Mekke'nin fethi, Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi ve Halife en-Nâsır-lidînillâh'a dair medhiyeler yer almaktadır. Eser üzerine pek çok şerh yazılmakla birlikte en meşhurları şöyledir:
i. *Gurerü'd-delâlât ve'l-âyât fî şerhi's-seb'u'l-'aleviyyât*. Telif: Ebü'l-Mehâsin Yûsuf b. en-Nâsır el-Alevî (ö. 727/1326).[148]

ii. *et-Tenbîhât alâ Meâni's-seb'u'l-'aleviyyât*. Telif: Şemsüddin Muhammed b. Ebi'r-Rıza el-Alevî el-Bağdâdî (ö. 7.yy), Meşhed: Kitâbhâne-i Umûmî Ayetullah el-Maraşî.

iii. *Şerhu Muhammed Sâhibü'l-Medârik*. Telif: Muhammed Sâhibü'l-Medârik, Sayda: Matbaatü'l-İrfân, 1340.

ii. Dîvânü'l-Mustansiriyyât

Eser, 629-631 yılları arasında (1232-1234) nazmedilmiş olup, çoğu el-Müstansır-Billâh'a yönelik medhiyeler içeren on beş uzun kasideden oluşmaktadır. *el-Kasâidü'l-Mustansiriyyât* adıyla da bilinen bu eser, Müstansır-Billâh dönemine ait önemli bir tarihî belge niteliği taşımaktadır.

Ali Muhyiddin, Bağdat'ta bulunan el-Methafü'l-İrâkî Kütüphanesi'nde İbn Ebi'l-Hadîd'in kendi el yazısıyla kaleme aldığı bir nüshanın mevcut olduğunu belirtmektedir. İbn Ebi'l-Hadîd, bu nüshayı önce el-Müstansır-Billâh'a ithaf etmiş, daha sonra nüshayı vezir İbnü'l-Alkamî temellük etmiştir.[149] Eser, 1923 yılında Matbaatü Dârü's-Selâm tarafından Bağdat'ta basılmıştır.

iii. el-Felekü'd-dâir 'ale'l-meseli's-sâir

---

[148] Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tesânîfi'ş-Şîa*, (Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 1983), 13/391.
[149] Ali Muhyiddin, *İbn Ebi'l-Hadîd*, 217.

Bu eser, Ziyâüddin İbnü'l-Esîr'in *el-Meselü's-sâir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâir* adlı eserinin bir eleştirisidir. İbnü'l-Esîr, henüz hayatta iken eseri büyük bir şöhret kazanmış ve eserin bir nüshası İbn Ebi'l-Hadîd'e ulaşmıştır. O, İbnü'l-Esîr'in kendisini öven ve pek çok âlimi hicveden tavrı karşısında dayanamayarak, Eyyûbî-Abbâsî rekabetinin de etkisiyle, Abbâsî Halifesi el-Müstansır-Billâh'a ithaf etmek üzere 633 yılı (1235) Zilhicce ayının başlarında eseri yazmaya başlamış ve yaklaşık on beş gün içinde tamamlamıştır.[150]

Belâgat ve edebî tenkit konusunda önemli kitaplardan biri olan eser, yazıldığı günden itibaren edebiyat ve ilim dünyasında geniş yankı uyandırmış ve yaklaşık bir asır boyunca ediplerin ilgi odağı olmuştur. Bunun sonucunda hem yazarı ve hem de münekkidi savunan pek çok eser kaleme alınmıştır.[151] Bunlardan başlıcaları şöyledir:

a. *Neşrü'l-mesel ve tayyü'l-feleki'd-dâir*. Telif: Ebü'l-Kâsım Mahmud b. el-Hüseyin es-Sincârî (ö. 650/1252).[152]
b. *Nusretü's-sâir 'ale'l-meseli's-sâir*. Telif: Salahuddin Halil es-Safedî (ö. 764/1363), thk. Muhammed Ali Sultânî, Dımeşk: Matbûât Mecmaü'l-Lügati'l-Arabiyye.
c. *Kat'ü'd-dâbir 'ale'l-feleki'd-dâir*. Telif: Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Suyûtî (ö. 911/1505), thk. Ahmed el-Hûfî & Bedevî Tabâne, Riyad: Dârü'r-Rıfâî, 1984.

iv. Nazmü lügati'l-fasîh

Kûfe dil okuluna mensup Ebü'l-Abbas Sa'leb'in (ö. 291/904), yaygın dil hatalarının fasih kullanılışlarını toplayan *el-Fasîh* adlı eserinin manzum hale getirilmiş şeklidir. Eserin telifinde ikili recez yöntemi, yani İbn Mâlik'in (ö. 672/1274) *Elfiyye*'sinde olduğu gibi iki beyiti teke indiren bir üslup esas alınmıştır.[153] İbn Ebi'l-Hadid, 785 beyitten oluşan bu manzumeyi hicrî 643 yılında (m. 1245) ve toplamda bir gün içerisinde kaleme aldığını eserin sonunda belirtmektedir.[154]

---

[150] İbn Ebi'l-Hadîd, *el-Felekü'd-dâir 'ale'l-meseli's-sâir*, 32.
[151] Mehmet Reşit Özbalıkçı, "İbn Ebü'l-Hadid" 465-466.
[152] Hacı Halîfe, *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, (Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî), 2/1586.
[153] İbn Ebi'l-Hadîd, *Kitâbü Nazmi'l-Fasîh* (Muhakkikin Mukaddimesi), thk. Muhammed Bedevî el-Mahtûn, (Kahire: Mecelletü'l-Ma'hedi'l-Mahtûtât, 1979), 66.
[154] İbn Ebi'l-Hadîd, *Kitâbü Nazmi'l-fasîh,* 165-166.

v. Dîvân

es-Safedî ve İbn Şâkir el-Kütübî ona ait bir dîvanın olduğunu ifade ederken[155] İbnü'l-Fuvatî kendisinde bu dîvanın Kivâmüddin Ebi'l-Fazl Nasr b. Tâcüddin el-Medâidî tarafından istinsah edilen bir nüshasının bulunduğundan bahsetmektedir.[156] Haydarabad'da bulunan el-Âsıfiyye Kütüphanesi nr. 1414'de, 12 varak ebatında İbrahim b. İsmail isimli bir nâsihin kaleme aldığı *Dîvânü İbn Ebi'l-Hadîd* isimli bir eser yer almaktadır.

vi. Hallü seyfiyyâti'l-Mütenebbî

İbn Ebi'l-Hadîd, *el-Felekü'd-dâir* isimli eserinde bu kitaba işaret etmekte ve *es-Seyfiyyât* isimli eserin oldukça meşhur ve dilden dile dolanan bir eser olduğunu ifade etmektedir. O, bu kitabı el-Mustansır-billaha yakınlık kesbetmek için kaleme aldığını söyler.[157] *el-Felekü'd-dâir*'in bir başka yerinde ise *el-Felekü'd-dâir*'i yazmak için bu esere ara verdiğini ancak fırsat bulduğunda eseri tamamlamak istediğini dile getirir.[158] Brockelmann eserin bir bölümünün Muhammed İs'âf en-Neşâşiî tarafından Dımeşk'te bulunan el-Mecmau'l-'ilmî el-Arabî isimli dergide yayınlandığını ifade etmektedir.[159]

2.2.4.2. Mantık ve Kelam

Bir önceki bölümde görüldüğü üzere, İbn Ebi'l-Hadîd'in dil ve belagat alanında kaleme aldığı eserlerinin büyük bir kısmı günümüze ulaşmış ve bazıları birden fazla kez yayımlanmıştır. Ne var ki, kelâma dair yazdığı eserler açısından aynı durum söz konusu değildir. Bu bölümde neşredilen kitaplarından başlamak suretiyle kelâma dair yazdığı eserleri tespit etmeye çalışacağız.

---

[155] es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 18/46; İbn Şâkir el-Kütübî, *Füvâtü'l-vefeyât,* 2/259.
[156] İbnü'l-Fuvatî, *Mecmau'l-âdâb*, 4/4/875.
[157] İbn Ebi'l-Hadîd, *el-Felekü'd-dâir 'ale'l-meseli's-sâir*, 94.
[158] İbn Ebi'l-Hadîd, *el-Felekü'd-dâir 'ale'l-meseli's-sâir*, 163.
[159] Brockelmann, *GAL*, 5/179.

i. Şerhü Nehci'l-belâga

Şerîf er-Radî'nin (ö. 406/1016) kaleme aldığı *Nehcü'l-belâga* adlı eser, Hz. Ali'nin hikmetli sözleri, vecizeleri ve hutbelerinden oluşan üç ana bölümden meydana gelmektedir. "Hutbeler" başlığını taşıyan ilk bölümde Hz. Ali'nin bazı hutbeleri, özel toplantılarda, savaşlar sırasında veya önemli olaylarda yaptığı konuşmaları yer almaktadır. Bu bölümde toplamda 241 hutbe bulunmaktadır. İkinci bölüm, "Mektuplar" şeklinde isimlendirilmiş olup, bu bölümde Hz. Ali'nin farklı şehirlerdeki valilerine, düşmanlarına yazdığı mektuplar ile bazı sözleşmeler ve dostlarına yönelik vasiyetleri yer almaktadır. Bu bölümde 79 mektup yer almaktadır. Üçüncü ve son bölüm ise "Hikmetli Sözler" adını taşır ve burada, kısa özlü ifadelerden oluşan 480 öğüt yer almaktadır. Bu sözlerden bir kısmı, Hz. Ali'ye yöneltilen sorulara verilen cevaplardan müteşekkildir. [160]

İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, *Nehcü'l-belâga*, Şiîler tarafından uydurulmuş bir metin olmayıp, tamamının Hz. Ali'ye ait olduğu kesindir. O, *Nehcü'l-Belâga*'nın bir kısmının ya da tamamının uydurma olabileceği iddialarına karşı da şöyle bir argüman geliştirir: Eserde yer alan bazı rivayetler, hadis ve tarih kaynakları tarafından doğruluğu kesin olarak kanıtlanmış olduğundan, eserin tamamının uydurma olması mümkün değildir. Eserin bir kısmının uydurma olması da mümkün değildir. Çünkü dil zevki gelişmiş, beyan ve belâgat ilimleriyle ilgilenen bir kişi, herhangi bir metnin kurgusunu, bütünlüğünü ve iç tutarlılığını kolaylıkla fark edebilir. Bu kişi, sezgisel olarak eserdeki uydurma bir ifadeyi orjinalinden ayırt edebilir. Örneğin, yüksek şiir zevkine sahip ve edebi eleştiri konusunda yetkin olan âlimler, Ebû Temmâm'ın divanındaki uydurma şiirleri ve Ebû Nüvâs'ın şiirlerindeki uydurma beyitleri bu yöntemle ayıklamış ve eserlerinden çıkarmışlardır. Bu tür bir yaklaşım, tıpkı basit bir cismin tüm yüzeyinin birbirine benzemesi veya Kur'an'ın başından sonuna kadar aynı ilahi ışığı taşıması gibi, *Nehcü'l-belâga*'nın da tek bir nefesin soluğu ve tek bir kaynağın suyu olduğunu ortaya koymaktadır.[161]

Bu eserin İbn Ebi'l-Hadîd'e ait en meşhur şerhi olan *Şerhü Nehcü'l-belâga* ise edebiyat, tarih, kelâm ve İslâm kültür ve medeniyet tarihini bütün boyutlarıyla ele alan

[160] Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-belâga*, trc. Kadri Çelik, (İstanbul: Kevser Yayıncılık), 16.
[161] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga,* 10/85-86.

hacimli (yirmi cüz) bir eserdir. İbn Ebi'l-Hadîd, Vezir İbnü'l-Alkamî için kaleme aldığı şerhi, Receb 644'te (Kasım 1246) yazmaya başlamış ve Hz. Ali'nin halifelik süresi olan dört yıl sekiz aya denk getirerek Safer 649'da (Mayıs 1251) tamamlamıştır.[162] *Nehcü'l-belâga*'nın iki yüzü aşkın şerhi arasında en meşhuru olan bu eser, İbn Ebi'l-Hadîd'in görüş ve düşüncelerini ortaya koyması bakımından olduğu kadar tarihî ve edebî değeri yönünden de özel bir önem taşımaktadır.[163]

Ayrıca eser kendisinden önceki pek çok kitaba atıf yaptığı için iyi bir kaynak niteliği de taşımaktadır. Buna göre şerhte hicrî üç, dört ve beşinci asırdan 157 kitap ve müellifine atıf yapılmıştır. Bu atıfların ilimlere göre dağılımı ise şu şekildedir: 49 siyer ve tarih kitabı, 26 edebiyat kitabı, 8 emâlî, 15 teracim ve ensâb, 13 hadis ve hadis usulü, 22 akâid, 6 fıkıh ve fıkıh usulü, 5 dil, iki tefsir, 6 felsefe ve kelâm, iki ahlak ve tasavvuf, iki felekler ve matematik ve bir de tıp kitabına atıf yapılmıştır. Ayrıca eserde 53 şaire ait 1578 beyit yer alırken, bunun dışında Ebû Temmâm'a (ö. 231/846) ait *Dîvânü'l-Hamase*'den 130 beyit, İbn Zafer es-Sıkıllî'ye (ö. 565/1170) ait *Sülvânü'l-Mutâ'* isimli eserden 17 beyit aktarılmıştır.[164]

Şerhü Nehci'l-belâga, genellikle edebî yönüyle tanınmakla birlikte, kanaatimizce bu eser tamamıyla kelâmî bir özellik taşır ve bu nedenle kelâm literatürü içerisinde değerlendirilmelidir. Bu iddiayı desteklemek amacıyla, şerhin iki önemli özelliği üzerinde durmakta fayda görüyoruz. İlk olarak, İbn Ebi'l-Hadîd, bu şerh aracılığıyla Hz. Ali'nin düşüncelerini İmâmîlerin tekelinden almayı ve bu düşünceler üzerinden tesis edilen İmâmî meşruiyetini sorgulamayı hedefler. Eserin mukaddimesinde, daha önce *Nehcü'l-belâga*'yı yalnızca Şiî fakîhi Kutbüddîn er-Râvendî'nin şerh ettiğini ve onun bu şerh için ilmî olarak yetersiz olduğunu belirtir. [165] Eser boyunca sürdürdüğü İbnü'r-Râvendî'ye dair eleştirileri[166] ve İmâmiyye'ye karşı geliştirdiği menfi tutum da bu kanaatimizi desteklemektedir.[167] İkinci olarak, İbn Ebi'l-Hadîd, Mu'tezilî usule bağlı kalarak[168] kaleme aldığı *Şerhü Nehci'l-belâğa*'da, özellikle Bağdat Mu'tezilesi'nin görüşlerinin Hz. Ali'nin düşünceleriyle uyumlu olduğunu ortaya

---

[162] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga,* 20/190.
[163] Mehmet Reşit Özbalıkçı, "İbn Ebü'l-Hadid", 465-466.
[164] Yahya Remzi Muhsin, *Mevârîdu İbn Ebi'l-Hadid fî kitâbihi Şerhü Nehci'l-belâğa*, 44.
[165] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga,* 1/10.
[166] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga,* 1/45, 53-55.
[167] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga,* 1/107, 2/36; 7/20-21; 9/76-79; 11/65; 19/12.
[168] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga,* 9/53.

koymakta ve yaşadığı dönemin Bağdat ortamında Mu'tezilî düşünceye meşruiyet zemini sağlamaktadır.[169] Bunun ötesinde, yalnızca Mu'tezile'nin değil, aynı zamanda Eş'arîliğin, Hâricîliğin, Kerrâmiyye'nin ve Şia'nın ilmî nesep olarak ilk kelâmcı olan[170] Hz. Ali'ye dayandığını göstererek, bu sayede tümüyle kelâm ilmini meşrulaştırmayı hedeflemektedir.[171] Örnek olması açısından, *Şerhü Nehci'l-belâğa*'da yer alan şu ifadeleri aktarmak istiyoruz:

> (...) Tevhid ve adalet ehli, nazar erbâbı ve insanların kelâm ilmini kendilerinden öğrendiği Mu'tezile, onun (Hz. Ali) öğrencileri ve ashabıdır. Çünkü Mu'tezile'nin büyüklerinden Vâsıl bin 'Atâ, Ebû Hâşim Abdullah bin Muhammed b. el-Hânefiyye'nin talebesidir. Ebû Hâşim babasının, babası ise Ali bin Ebû Tâlib'in talebesidir.
> Eş'arîler ise, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail b. Ebû Bişr el-Eş'arî'ye bağlıdırlar. O, Ebû Ali el-Cübbâî'nin talebesidir ve Ebû Ali de Mu'tezile'nin önemli hocalarından biridir. Dolayısıyla, Eş'arîler nihayetinde Mu'tezile'nin hocası ve muallimi olan Ali bin Ebû Tâlib'e dayanmaktadır.
> İmâmiyye ve Zeydiyye mezheplerinin ona (Hz. Ali) olan nispetleri ise açıktır.[172]

Eserin tüm bu yönleri ve yazıldığı günden günümüze, özellikle Şia çevrelerinde neden olduğu tartışmalar sebebiyle, şerh üzerine birçok eleştirel metin kaleme alınmış ve buna paralel olarak eserin muhtasar hale getirilmesi ve kaynaklarının ortaya çıkarılmasına yönelik çabalar da devam etmiştir. Esere yönelik tenkitler bağlamında, Yusuf b. Ahmed el-Bahrânî'nin (ö. 1772) *Selâsilü'l-hadîd fî takyîdi İbn Ebi'l-Hadîd*'i,[173] Hasan el-Bezûnî'nin *en-Nakdü's-sedîd 'alâ şerhi'ş-şakşakati'l-'aleviyye li'bni Ebi'l-Hadîd*'i[174] ve Mahmud el-Mellâh'ın *Teşrîhu Şerhi nehci'l-belâga li'bni Ebi'l-Hadîd*'i[175] zikredilebilir. Esere dair ihtisar çalışmaları olarak ise, Fahruddin el-Hâdî ez-Zeydî'nin (ö. 810/1407) *el-'İkdü'n-nadîd el-müstahrec min şerhi İbn Ebi'l-Hadîd*'i[176] ile Abdülhadi eş-Şerîfî'nin *Tehzîbü şerhi nehci'l-belâga li'bni Ebi'l-*

---

169 İbn Ebi'l-Hadîd, şerhin pek çok bölümünde Mu'tezile ile Hz. Ali'nin sözlerinin aynı şeyi ifade ettiğini açıkça dile getirmektedir. Bkz. İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga,* 2/179; 13/80; 15/96; 19/21-22, 87, 133; 20/119-120.

170 لأنه أمام المتكلمين الذي لم يعرف علم الكلام من أحد قبله İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga,* 10/36.

171 İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga,* 6/225-226.

172 İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga,* 1/17-18.

173 Yusuf b. Ahmed el-Bahrânî, *Selâsilü'l-hadîd fî takyîdi İbn Ebi'l-Hadîd*, thk. Muhammed İsa Âli Mikbâs, (Bahreyn: Darü'l-Isme, 2007).

174 Şeyh Hasan Âli Kerim el-Bezunî, *en-Nakdü's-sedîd 'alâ şerhi'ş-şakşakati'l-'aleviyye li'bni Ebi'l-Hadîd*, (Kum: el-Atabetü'l-Aleviyye el-Mukaddese, 1383 h.).

175 Mahmud Muhammed el-Mellâh, *Teşrîhu Şerhi Nehci'l-Belâga li'bni Ebi'l-Hadîd*, (Riyad: Dârü'l-Âl ve's-Suhb, 2009).

176 Fahruddin Abdullah b. el-Hâdî el-Hüseynî el-Yemenî ez-Zeydî, *el-'İkdü'n-nadîd el-müstahrec min Şerhi İbn Ebi'l-Hadîd*, thk. Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kummî, (Tahran: Mektebetü Methaf ve Merkezü vesâiki meclisi'ş-şûrâ el-İslâmî, 2007).

Hadîd'i[177] sayılabilir. Ayrıca modern dönemde eserin kaynaklarına dair Ahmed er-Rebî'î'nin kaleme aldığı *el-'Uzeyku'n-nadîd bi-masâdiri İbn Ebi'l-Hadîd fî Şerhi nehci'l-belâga* isimli eseri[178] ile Yahya Remzi Muhsin'in *Mevâridü İbn Ebi'l-Hadîd fî kitâbihi Şerhü nehci'l-belâga* isimli çalışması eser üzerine kaleme alınan önemli çalışmalar arasındadır.

ii. Şerhü'l-Âyâti'l-beyyinât

el-Âyâtü'l-Beyyinât, Fahreddin er-Râzî'nin kaleme aldığı küçük hacimli bir mantık risalesidir.[179] Eser, lafızların delâleti, tanımlar, kazıyyeler, kazıyye türleri, tenâkuz, 'aks, kıyas, muhtelitât, şartiyyât ve burhan olmak üzere on bölümden müteşekkildir. İbn Ebi'l-Hadîd'in *Şerhü'l-Âyâti'l-beyyinât*'ın mukaddimesinde belirttiği üzere, eserin oldukça muhtasar ve kapalı oluşu sebebiyle yakın dostu ve siyaset adamı olan İbnü'l-Alkamî'nin eserden istifade etmesini kolaylaştırmak amacıyla eseri şerh etmiştir.[180] Genellikle Fahreddin er-Râzî'nin konuyu işleme tarzına sadık kalmakla birlikte tasavvurların gayr-i mükteseb oluşu, burhanın öncüllerinin kesinlik değeri veya aks-tedâhul gibi meselelerde müellife eleştirilerini yöneltmekten geri durmamıştır. Bu yönüyle eser, eleştirel bir şerh mahiyeti taşımaktadır.

iii. Şerhü'l-Urcûze fi'l-Mantık

İbn Ebi'l-Hadîd'in mantık alanında kaleme aldığı bu eser, İbn Sînâ'nın *el-Urcûze fi'l-mantık* isimli risalesinin şerhidir.[181] Her ne kadar tabakât kitaplarında ve İbn Ebi'l-Hadîd'in diğer kitaplarında bu eserden bahsedilmese de bu şerhte ona ait diğer

---

[177] Abdülhâdi el-Şerifî, *Tehzîbü şerhi nehci'l-belâga li'bni Ebi'l-Hadîd*, (Kum: Dârü'l-Hadîs li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1426).
[178] Ahmed er-Rebî'î, *el-Uzeyku'n-nadîd bi-masâdiri İbn Ebi'l-Hadîd fî şerhi nehci'l-belâga*, (Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1987).
[179] Fahreddin er-Râzî'ye ait küçük ve büyük olmak üzere aynı isimde iki mantık eseri vardır. İbn Ebi'l-Hadîd'in şerhini yaptığı eser ise küçük ölçekli olandır. Eserin Râzî'nin diğer eserleri bağlamında kronolojisi ve telif sebebi hakkında detaylı bilgi için bkz. Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker – Osman Demir, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 99.
[180] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü'l-Âyâti'l-beyyinât,* 83.
[181] İbn Sînâ'ya ait olan bu eserin yazma nüshalarında farklı isimlerle anıldığı görülmektedir. Bunlar: *el-Kasîdetü'l-musarria* (Beyazıt Devlet Ktp., nr 2/106893), *el-Urcûze fi'l-mantık* (Nuruosmaniyye, nr. 125/4894), *el-Urcûze el-mevsûme mîzânü'n-nazar fi'l-mantık* (İstanbul Üniversitesi Ktp., nr. 4755), *el-Kasîdetü'l-Mezdûce fi'l-mantık* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 33/4829), *Manzûme fi'l-mantık* (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1448), *Mezdûce* (Süleymaniye Ktp., Carullah Efendi, nr. 1450).

kitaplara dair bir atıf yer almaktadır: “. . .Kelâm ehli hocalarımız buna katılmamaktadır. Ben de *Şerhü’l-Gurer, Takrîrü’t-Tarîkayn* ve diğer kelam kitaplarımda bu konuyu ele aldım.”[182]

iv. et-Ta‘lîk ‘ale’l-Muhassal / Nakzü’l-Muhassal

a. Eserin Adı:

Eser, hem tabakât kitaplarında hem de İbn Ebi’l-Hadîd’in kendi eserlerinde farklı isimlerle anılmıştır. Bu isimleri üç ana başlık altında sınıflandırmak mümkündür:

i. Şerhü’l-Muhassal: Kitabı bu isimle zikreden kaynaklar başlıca Hânsârî,[183] Mirza Muhammed Ali[184] ve Bağdatlı İsmail Paşa’dır.[185] Hânsârî, eserin *Muhassal* üzerine kaleme alınan eleştirel bir şerh olduğunu ifade etmektedir.

ii. Nakzü’l-Muhassal: Bu adı bizzat İbn Ebi’l-Hadîd, *Şerhü’l-Âyâti’l-beyyinât*’da vermiştir.[186]

iii. et-Ta‘lîk ale’l-Muhassal veya et-Ta‘lîkât ale’l-Muhassal: Kitabı bu ismiyle zikreden tabakât müellifleri İbn Şâkir el-Kütübî,[187] es-Safedî[188] ve Kâtib Çelebî’dir.[189] Bununla beraber İbn Ebi’l-Hadîd, kitabın farklı yerlerinde eserden “et-Ta‘lîk” veya “et-Ta‘lîk ‘ale’l-Muhassal” şeklinde bahsetmektedir. Bunlardan ikisine burada yer vermek istiyoruz:

---

182 İbn Ebi’l-Hadîd, *Şerhü’l-Urcûze fi’l-mantık,* thk. Yusuf Arıkaner - Özkan Şimşek, (Beyrut: Dâru Nokta, 2023), 105.
183 Muhammed Bâkır Hânsârî, *Ravzâtü’l-cennât fî ahvâli’l-‘ulema ve’s-sâdât,* 5/22.
184 Mirza Muhammed Ali, *Reyhânetü’l-edeb fî terâcimi’l-ma‘rûfîne bi’l-künye evi’l-lakab,* (Kum: Kitapfürûş Hiyâm, 1376), 7/334.
185 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü’l-ârifîn*, (İstanbul: Müessetü’t-Târîhi’l-Arabî, 1951), 1/507.
186 İbn Ebi’l-Hadîd, *Şerhü el-Âyât el-beyyinât*, s. 119.
187 İbn Şâkir el-Kütübî, *Füvâtü’l-vefeyât,* 2/259.
188 es-Safedî, *el-Vâfî bi’l-vefeyât,* 18/46.
189 Kâtib Çelebî, *Keşfü’z-zünûn ‘an esâmi’l-kütübi ve’l-fünûn*, (Beyrut: Dârü İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, 1998), 2/1614.

et-Ta'lîk şeklinde: "Bu kelamcı, bu kitabın daha zikredemediğimiz pek çok meselesinde Eşarîlik'ten ayrılmıştır. Tüm bu meseleler bu *Talîk*'in sonunda zikredilecektir."[190]

et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal şeklinde: "Biz, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*'da nazarın vacip oluşunun nakle dayandırılmasının peygamberlere kara çalmaya götüreceğini belirtmiştik."[191]

Son olarak şunu söylemek mümkündür: Yazım tarzı olarak eser, Muhassal'ın tümüyle bir şerhini veya eleştirisini içermemektedir. Bu yüzden eser, mesele bazlı olması ve ta'lik yazım tarzıyla kaleme alınması hasebiyle "et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal" olarak isimlendirilebilir. Muhtevası göz önüne alındığında ise, Râzî'nin görüşlerini çürütmek ve çelişkilerini göstermek üzere telif edildiği için "Nakzü'l-Muhassal" adı tercih edilmektedir. Dolayısıyla eserin, "et-Ta'lîk ale'l-Muhassal (Nakzü'l-Muhassal)" şeklinde isimlendirilmesi, hem müellifin esere dair atıfları hem de yöntem ve içerik açısından kuşatıcı olacaktır.

b. Müellife Aidiyeti:

Bir eserin müellifine aidiyetini tespit etmek için iki temel yöntem kullanılabilir: eser dışı kaynaklı ve eser içi kaynaklı yöntem. Eser dışından kaynaklı tespit yöntemi, müellifin diğer eserlerinde söz konusu kitaba açıkça atıfta bulunması, tabakât kitaplarında eserin müellife nispet edilmesi ve klasik kaynaklarda eserin bölümlerine müellifle birlikte yapılan atıfların yer alması gibi hususları içerir. Eserin kendisinden kaynaklı tespit yöntemi ise yazma nüshaların unvan sayfalarında eserin müellife nispet edilmesi, eserde müellifin diğer eserlerine yaptığı doğrudan atıflar ve müellifin diğer eserlerinden bilinen dil, üslup ve görüşlerin incelenen eserle uyumlu olması gibi hususları kapsar.

b.1. Eser Dışı Kaynaklı Tespit Yöntemi:

Daha önce de belirtildiği gibi, İbn Ebi'l-Hadîd, Fahreddin er-Râzî'nin *el-Âyâtü'l-beyyinât* adlı mantık risalesini kapsamlı bir şekilde şerh etmiş ve bu şerhte *et-Ta'lîk*

[190] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal,* 417b.
[191] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal,* 448a.

'ale'l-Muhassal'a "Nakzü'l-Muhassal" ismiyle atıfta bulunmuştur. Bu atıf, Râzî'nin tasavvurların kazanılmış olmadığını savunduğu bölüme yöneliktir. Râzî, aynı görüşü *el-Âyâtü'l-beyyinât*'ta "Kazanılmış tasavvurlara gelince, bu iki açıdan problemlidir" ifadesiyle dillendirmektedir. [192]

İkinci olarak, İbn Şâkir el-Kütübî, es-Safedî, Kâtip Çelebi, el-Hânsârî, Mirzâ Muhammed Ali ve Bağdatlı İsmail Paşa gibi pek çok tabakât müellifi, eseri İbn Ebi'l-Hadîd'e nispet etmektedir. Bunlara bir önceki başlıkta değinmiştik.

Eser dışı kaynaklı tespit yöntemlerinden biri de klasik bir kaynakta, ilgili eserden bir bölüm ya da ifadeye, müellifin adıyla birlikte atıf yapılmasıdır. Klasik literatür tarandığında bu kriteri karşılayan tek bir kaynak öne çıkmaktadır: Tunuslu Mâlikî fakihi ve Eş'arî kelâmcısı İbn Arafe'nin (ö. 803/1401) *el-Muhtasarü'l-kelâmî* adlı eseri. Bu kitapta, İbn Ebi'l-Hadîd'e ismen sekiz farklı yerde atıf yapılmıştır. [193] Her ne kadar aktarılan kısımların doğrudan İbn Ebi'l-Hadîd'in *et-Ta'lîk ale'l-Muhassal* adlı eserinden alındığı açıkça belirtilmese de, ilgili ifadelerin ya aynısını ya da anlam karşılıklarını *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*'da tespit etmek mümkündür. Ayrıca, İbn Ebi'l-Hadîd'e yapılan atıflar genellikle Râzî'nin *Muhassal*'ında dile getirdiği görüşlerin izini sürmektedir. Bu bağlamda birkaç örnek zikredilebilir:

(a) *Muhassal*: "Onlar, bir şey hakkında verilen hükmün dengi için de geçerli olduğuna dair delil getirdiler. Buna göre eğer mahal iki şeyden birini kabul ediyorsa (dengi olan) diğerini de kabul eder." O bu görüşü daha önce geçen delil ile reddetmiştir. İbn Ebi'l-Hadîd ise (Râzî'nin) bu reddini değerlendirerek bunun yeterli bir cevap olmadığını, aksi takdirde onların zikrettikleri şeyin (Râzî'ye karşı) bir cevap olacağını belirtmiştir.[194]

İbn Arafe'nin İbn Ebi'l-Hadîd'den yaptığı bu nakil, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*'da yer almaktadır.[195]

---

[192] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü'l-Âyâti'l-beyyinât*, 118.

[193] Ebû Abdullah b. Arafe et-Tûnusî, *el-Muhtasarü'l-kelâmî*, thk. Nizar Hammâdî, (Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, h. 1424), 282, 291, 298, 461, 761, 802, 812, 844.

[194] Ebû Abdullah b. Arafe et-Tûnusî, *el-Muhtasarü'l-kelâmî*, 282.

[195] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal,* 388b.

(b) "İbn Ebi'l-Hadîd: Filozoflar ve kelamcılar illetin bulunması halinde malülün bulunmasının zorunlu olduğu hususunda fikir birliği halindedir. Çünkü malül zorunlu olmazsa var olmaz."[196] İbn Arafe bu ibareyi *Muhassal*'dan aktardığı pasajın hemen ardından zikretmiştir. İbn Ebi'l-Hadîd'e atfedilen bu ifade, *et-Ta'lîk ale'l-Muhassal'*da bulunmaktadır.[197]

b.2. Eser İçi Kaynaklı Tespit Yöntemi

Tespit edebildiğimiz kadarıyla eserin günümüze ulaşan iki nüshası bulunmaktadır. Bunlardan İstanbul Üniversitesi kütüphanesinde yer alan nüshanın unvan sayfasında eserin İbn Ebi'l-Hadîd'e aidiyeti açıkça belirtilmektedir.[198]

Eserin iç kaynaklı tespit yöntemlerinden biri de müellifin, ilgili eserde kendi diğer eser ve risalelerine atıfta bulunmasıdır. Bu durum, yalnızca söz konusu eserin müellife aidiyetini teyit etmekle kalmaz, aynı zamanda müellifin diğer eserlerinin tespiti ve ona aidiyetinin doğrulanması açısından da önemli bilgiler verir. İbn Ebi'l-Hadîd, eserin iki yerinde *et-Ta'lîk 'ale'l-Erbaîn*'e,[199] bir yerde *Şerhü'l-Gurer*'e,[200] bir yerde et-*Ta'lîk 'ale'l-Mahsûl*'e,[201] bir yerde *el-Mecmû el-Vâsıtî*'ye,[202] iki yerde *er-Risâletü'n-Nizâmiyye*'ye,[203] bir yerde *Risâle fi'l-Lezze ve'l-elem*'e[204] ve bir yerde *er-Risâletü'ş-şerefiyye fî keşfi'l-felsefeti'l-hafiyye*'ye[205] atıfta bulunmaktadır.

c. Telif Tarihi

İbn Ebi'l-Hadîd'in *el-Kasâidü's-sebu'l-Aleviyyât* (telif tarihi h. 611), *Dîvânü'l-Mustansiriyyât* (telif tarihi h. 629-631), *el-Felekü'd-dâir 'ale'l-meseli's-sâir* (telif tarihi h. 633), *Nazmu Lugati'l-fasîh* (telif tarihi h. 643) ve *Şerhü Nehci'l-belâga* (telif tarihi h. 649) gibi özellikle edebiyat ve belâgat alanındaki eserlerinin aksine, mantık

---

[196] Ebû Abdullah b. Arafe et-Tûnusî, *el-Muhtasarü'l-kelâmî*, 291.
[197] Krş. İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 289b.
[198] Burada yer alan ibare şu şekildedir: «تعليق الشَّيخ عبد الحميد بن أبي الحديد المعتزلي على المحصّل لفخر الدِّين الرَّازي الأشعري».
[199] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 453a, 455b.
[200] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 463b.
[201] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 451b.
[202] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 429a.
[203] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 412b, 426b.
[204] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 459b.
[205] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 462a.

ve kelam kitaplarının telif tarihi bilinmemektedir. Ancak eserlerindeki atıflardan yola çıkarak şunları söylemek mümkündür: İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*'da Fahreddin er-Râzî'nin görüşlerini eleştirdiğini, bunları çürüterek onun dine verdiği zararın önüne geçmeye çalıştığını ifade etmiştir.[206] Buna göre, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal* ve *et-Ta'lîk 'ale'l-Erbaîn* gibi eserlerini *Şerhü Nehci'l-belâga*'dan önce yazmış olduğunu göz önüne alabiliriz. Dolayısıyla eseri *Şerhü Nehcil belâga*'ya başlamadan önce, yani kabaca hicrî 644 yılından önce yazdığını söylemek mümkündür.

d. Kitabın Konusu ve Önemi

Bu eser, tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Ebi'l-Hadîd'in Fahreddin er-Râzî'nin eserlerini eleştirmek maksatlı kaleme aldığı *nakz* zincirinin son halkasıdır. Bundan önce *el-Mahsûl* ve *el-Erbaîn*'e ta'lîk türü eleştirel eserler telif etmiş, bu eserden sonra da yine Râzî'ye ait *el-Âyâtü'l-beyyinât* isimli mantık risâlesi üzerine geniş çaplı bir şerh yazmıştır. İbn Ebi'l-Hadîd'in telif anlayışı, daha önce de ifade edildiği üzere, mezhebî tutuculuğu ve apolojetik yaklaşımı çerçevesinde şekillenmektedir. Bu anlayışa göre, İbn Ebi'l-Hadîd, kendisini Eş'arîlik karşısında Mu'tezile'nin bir savunucusu olarak görmekte[207] ve özellikle Fahreddin er-Râzî'nin "tehlikeli kelâmcılığı"na karşı sıkı bir mücadele verdiğini dile getirmektedir. Ona göre, Râzî'nin kelâmcılığı, ilmî derinlikten yoksun, tarafgir, özgünlükten uzak, şüphe üreten ve bu şüpheleri ele alıp çözümlemekten ziyade olduğu gibi bırakan, tahkîk yerine tasnif yapan bir yöntemin ürünüdür

İbn Ebi'l-Hadîd *el-Muhassal*'ın tüm konuları üzerine eğilmemiş, özellikle bilgi, ilâhiyat ve semiyyât meseleleri onun odak noktasını oluşturmuştur. Buna göre *Muhassal*'da yer alan "filozoflara göre zatı gereği zorunlu varlığın özellikleri" ve "zatı gereği mümkünün özellikleri" gibi felsefî meselelerde Fahreddin Razi'ye karşı itirazları olsa da yoğun değildir. Zira o, Fahreddin er-Râzî'nin felsefe anlatısından çok kitabın Mu'tezile kelâmıyla kesişen noktalarını mesele edinmiş görünmektedir.

---

[206] وكشفت زيغ ابن الخطيب ولبسه بين العباد ونقضت سائر ما بناه من الضلالة والفساد İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga,* 16/48.
[207] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga,* 16/47-48.

Eser farklı zamanlarda kaleme alınmış iki bölümden teşekkül etmektedir. Bunları biz "asıl" ve "ilâveler (*ziyâdât*)" olmak üzere iki başlık altında incelemek istiyoruz:

İbn Ebi'l-Hadîd, asıl metin kısmında, *Muhassal*'ın başından sonuna kadar problemli bulduğu hususları ele almış ve bu doğrultuda eseri tamamlamıştır. Her bir konuyu "mesele" başlığı altında ele almış, önce "o şöyle dedi" ifadesiyle Râzî'nin *Muhassal*'daki ilgili pasajını aktarmış, ardından "şöyle derim" diyerek kendi itirazlarını dile getirmiştir. Zaman zaman Râzî'nin ifadelerini kendi anladığı şekliyle yeniden ifade eden İbn Ebi'l-Hadîd, metnin kendisine kapalı gelen kısımlarında ise Bağdat'ta erişebildiği diğer *Muhassal* nüshalarına başvurduğunu belirtmiştir. Bu bölümde, biri ilksel bilgiler (*el-ulûmu'l-evveliyye*), ikisi nazar ve hükümleri, yirmi yedisi bilinenlerin bölümlenmesi, yirmi beşi ilahiyat ve altısı semiyyât konuları olmak üzere toplamda altmış bir mesele yer almaktadır.

İlâveler bölümünün yazımı ise kanaatimizce şu şekildedir: İbn Ebi'l-Hadîd, önce eserin asıl bölümünü kaleme almış ve kitabı bu şekilde tamamlamıştır. Ancak daha sonra, asıl bölümde ele almadığı bazı meselelere temas etmek amacıyla eserin başından itibaren tekrar bir gözden geçirme yapmış, problemli gördüğü yeni noktaları tespit etmiş ve bunları ele almak üzere ilâveler bölümünü oluşturmuştur. İlaveler bölümünün sonunda yer alan "işte bu, daha önce dile getirdiğimiz yorumlar (*ta'lîk*) üzerine yaptığımız ilâvelerdir" tarzındaki ibare de bunu göstermektedir. Bu nedenle, eserin ikinci bölümünü "ilâveler (*ziyâdât*)" olarak adlandırmayı uygun bulduk. Asıl bölümden farklı olarak, ilâveler bölümünde konu başlıkları için "mesele" yerine "fasıl" ibaresi tercih edilmiştir. Ayrıca, konuların içeriğine ilişkin herhangi bir başlıklandırma yapılmamıştır. Bu bölümde, altısı ilksel bilgiler (*el-ulûmu'l-evveliyye*), onu nazar ve hükümleri, biri delil, yirmi üçü bilinenlerin bölümlenmesi, sekizi ilâhiyât ve biri semiyyât olmak üzere toplam kırk dokuz mesele yer almaktadır. Bu bölümde dikkat çeken husus, bilgi ve nazar ile alakalı hususlara asıl bölüme nispetle daha ağırlık vermesidir.

İbn Ebi'l-Hadîd'in eserinde Fahreddin er-Râzî'ye yönelik yöntem eleştirileri, şu başlıklar altında incelenebilir:

i. Fahreddin er-Râzî, Mu‘tezile söz konusu olduğunda yanlı ve tarafgir bir tutum sergilemekte ve tutarlılığını yitirmektedir. İbn Ebi’l-Hadîd bu durumu Râzî’ye ithâfen “kalilü’l-insaf” ifadesiyle tasvir eder ve şunları dile getirir:

> Bil ki bu adam insaf yoksunudur. Çünkü o, bu ve bunun gibi bin hüküm üzerine deliller getirir ve aklına *fâil-i muhtâr* hiç gelmez. Ancak bizim ashabımız nadiren böyle bir hüküm üzerine delil getirdiğinde *fâil-i muhtâr* kendisine şah damarından daha yakın oluverir.[208]

ii. Fahreddin er-Râzî’nin, felsefe ile kelâm arasında tahkîk yolunu benimsemek amacıyla hareket ettiğini belirten İbn Ebi’l-Hadîd, onun bu iki disiplin arasında sıkışıp kaldığını ifade eder. Bu durum, Râzî’nin düşünce sistematiğinde bir belirsizlik oluşturmuş ve İbn Ebi’l-Hadîd, onunla ilgili olarak “Bir kelâmcıyı mı yoksa bir filozofu mu muhatap aldığımızı bilmiyoruz” eleştirisinde bulunmuştur. Bu bağlamda bir şu ifadeleri aktarabiliriz: “Özetle, kelâmcıların ve filozofların inançlarını aynı paydada buluşturmak olanaklı değildir. Bir kimse ya kelâmcı olabilir yahut filozof. Şimdi o bize hangi taraftan olduğunu açıklasın ve devekuşu gibi olmasın. Çünkü o ne bir kuştur ne de bir deve!”[209]

iii. Râzî, sıklıkla mugâlata yapmakta ve hakikati çarpıtarak okuyucuya yeni bir anlayış geliştirdiğini vehmettirmektedir. Bu bağlamda İbn Ebi’l-Hadîd şunları söyler: “. . . En ufak bir düşünme kabiliyeti olan kimse bu adamın sözlerinin mugâlata olduğunu anlar.”[210]

iv. Eserde sıklıkla muhaliflere argüman sağlamakta ve onların destekçisi gibi görünmektedir. Bu bakımdan Râzî inandığı hususları savunmaktan öte şüphe üreten ve şüphe üretenlere yardım eden bir kimse görüntüsü vermektedir: “Cevap: Kitabın sahibi (Râzî) bu şüpheye dair herhangi bir söz söylemedi ve sorunu olduğu gibi bıraktı. Biz (cevâben) deriz ki...”[211]

v. Eş‘arîliği bir felsefe okulu gibi yansıtmakta, kendi mezhebine felsefî dayanaklar üreterek felsefe ve kelamı ortak bir bağlam içerisinde ele almaktadır: “Özetle bu adam, kendi ashâbının mezhebini pek çok meselede salt felsefî bir (duruşa) irca etmektedir.”[212]

---

[208] İbn Ebi’l-Hadîd, *et-Ta‘lîk ‘ale’l-Muhassal,* 385b.
[209] İbn Ebi’l-Hadîd, *et-Ta‘lîk ‘ale’l-Muhassal,* 381b.
[210] İbn Ebi’l-Hadîd, *et-Ta‘lîk ‘ale’l-Muhassal*, 381b. Ayrıca krş. 396a, 396b, 400a, 403a, 427b, 458b.
[211] İbn Ebi’l-Hadîd, *et-Ta‘lîk ‘ale’l-Muhassal,* 394b.
[212] İbn Ebi’l-Hadîd, *et-Ta‘lîk ‘ale’l-Muhassal,* 431a.

vi. Eser tasnifinde hatalı bir yaklaşımı vardır. Kelâm ilmi açısından önemli konuları kısa ve hatta anlaşılmayı zorlaştıracak derecede kapalı bir biçimde ele alırken uzatılmaması gereken konuları sayfalarca ele almaktadır. Ortaya attığı itirazları icaz bahanesiyle cevaplamamakta, kelam ilmi açısından konuşulmadığında eleştirilmeyecek birtakım konuları asıl meseleler gibi görmektedir.[213]

vii. Râzî'nin amacı tahkîk değil tasniftir. Bu sebeple İbn Ebi'l-Hadîd onu "hatibu leyl" olarak isimlendirir:

> Bu adam, gece odun toplayan (*hâtibu leyl*) kimse gibidir. Onun amacı tahkîk değil tasnif yapmaktır. Her kim onun tasnîfâtına hevâ ve asabiyet gözüyle değil, insaf nazarıyla bakarsa kesin olarak görür ki, o her türden, karmakarışık şeyleri toplamakta ve bunları dillendirmektedir. Ne ilmiyle ebedî saadeti amaçlamakta ne de yüksek sesle etrafa saçtığı şeylerde doğruya isabet edip etmediğiyle ilgilenmektedir.[214]

viii. Bir mezhebin görüşünü aktardığında onun aslını ve söylendiği bağlamı aktarmaz, yalnızca bir kısmını aktarır. Bu ise seçmeci bir tutumdur.

ix. Delilleri doğru yerlerde, bir başka ifadeyle bağlamına uygun tarz ve zeminde zikretme kabiliyetinden yoksundur.

x. İbn Ebi'l-Hadîd, Fahreddin er-Râzî'nin görüşlerinin büyük ölçüde başkalarına ait olduğunu, daha çok derlemelerden oluştuğunu belirtmektedir. Bu bağlamda, Râzî'nin birçok meselede Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin fikirlerinden etkilendiğini ifade eder. Asıl bölümün sonunda ise, Râzî'nin Eş'arîlik'ten ayrılarak Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin mezhebine yöneldiğini iddia ettiği yirmi altı konu başlığını sıralar. Ayrıca, nübüvvetin ispatı konusunda da Râzî'nin İsmâilî literatüründen beslendiğini belirtir.

İbn Ebi'l-Hadîd, *Muhassal* bağlamında tespit ettiği bu gibi sorunların üzerine Mu'tezilî gelenekten referanslarla gider. Başta ilâhiyât konuları olmak üzere, Mu'tezile ve Eş'arîlik arasındaki tartışmalı meselelerin tamamında Mu'tezile kelâmının tutarlılığını ortaya koymakla beraber, Fahreddin er-Râzî'nin tutarsızlığını da gün yüzüne çıkarma gayretindedir. Dolayısıyla bu eser, "Fahreddin er-Râzî'nin tutarsızlığı" olarak da düşünülebilir.

---

[213] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 434a.
[214] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 453a.

e. Referansları

et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal'ın referansları bazen sadece eser adı, bazen yalnızca müellif adı bazen de eser ve müellif birlikte zikredilerek verilmiştir. Ancak herhangi bir eser için bab veya bölüm başlığı verilmemektedir. Metinde yer alan referansları kronolojik olarak şu şekilde zikretmek mümkündür:

i. Cehm b. Safvan'a (ö. 128/745) yalnızca ismi üzerinden bir kez atıf yapmaktadır. [215]

ii. İbn Küllab el-Basri'ye (ö. 240/854) yalnızca ismi üzerinden bir kez atıf yapmaktadır.[216]

iii. Ebu Ali el-Cübbâî'ye (ö. 303/916) yalnızca ismi üzerinden beş kez atıf yapmaktadır.[217]

iv. Ebu Haşim el-Cübbai'ye (ö. 321/933) yalnızca ismi üzerinden on yedi kez atıf yapmaktadır.[218]

v. Ebü'l-Hasen el-Eşari'ye (ö. 324/935) yalnızca ismi üzerinden bir kez atıf yapmaktadır. [219]

vi. Ebu Bekir el-Ihşıd'a (ö. 326/938) yalnızca ismi üzerinden bir kez atıf yapmaktadır. [220]

vii. Farabî'ye (ö. 339/950) yalnızca ismi üzerinden bir kez atıf yapmaktadır. [221]

viii. es-Sâhib b. Abbad'a (ö. 385/995) yalnızca ismi üzerinden bir kez atıf yapmaktadır.[222]

ix. Ebu Bekir el-Bâkillânî'ye (ö. 403/1013) herhangi bir eserine işaret etmeksizin yalnızca ismi üzerinden altı kez, *Hidâyetü'l-Müsterşidîn* isimli eseri üzerinden dört kez atıf yapmaktadır. [223]

x. Kâdı Abdülcebbar'a (ö. 415/1025) *el-Umed* isimli eseri üzerinden bir kez, [224] *el-Mugnî* isimli eseri üzerinden bir kez atıf yapmaktadır. [225]

---

[215] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 459a.
[216] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 420b.
[217] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 416a, 416b, 417a,
[218] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 384b, 390a, 413a, 414a, 415b, 416b, 424b, 425b, 446b.
[219] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 393b.
[220] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 416a.
[221] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 435a.
[222] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 413b, 414a, 415b, 441a, 446b.
[223] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 413b, 434b, 457a,
[224] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 434b.
[225] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 434b.

xi. İbn Sina'ya (ö. 428/1037) herhangi bir eserine işaret etmeksizin yalnızca ismi üzerinden altı kez, [226] *el-İşârat ve't-Tenbihât* isimli eseri üzerinden üç kez atıf yapmaktadır. [227] Bununla birlikte ismini zikretmeksizin *Kitabü'ş-Şifâ*'ya bir kez atıf yapmaktadır.[228]

xii. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye (ö. 436/1044) herhangi bir eserine işaret etmeksizin yalnızca ismi üzerinden yirmi sekiz kez, [229] *Kitâbü't-Tasaffuh* isimli eseri üzerinden altı kez, [230] *Mu'temed* isimli eseri üzerinden bir kez[231] ve *Gurerü'l-edille* isimli eseri üzerinden bir kez atıf yapmaktadır. [232]

xiii. İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'ye (ö. 478/1085) herhangi bir eserine işaret etmeksizin yalnızca ismi üzerinden iki kez, [233] *eş-Şâmil* isimli eseri üzerinden iki kez[234] ve *el-İrşâd* isimli eseri üzerinden bir kez atıf yapmaktadır.[235]

xiv. Ebû Hâmid el-Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) *el-Mustasfa* isimli eserine iki kez, *el-Vasît* isimli eserine bir kez ve *el-Vecîz* isimli eserine bir kez atıf yapmaktadır.[236]

xv. el-Kâdî Zeynüddin es-Sâvî'ye (ö. 540/1146) ismini zikretmeksizin "sahibü'l-Basâir" şeklinde aynı konuda *el-Basâirü'n-Nasîriyye* isimli eserini kastederek üç kez atıf yapmaktadır.[237]

xvi. Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Nihâyetü'l-Ukûl* isimli eserine 3 kez,[238] *el-Mahsul* isimli fıkıh usulü eserine 3 kez[239] ve *Kitâbü'l-Erbaîn* isimli eserine bir kez atıf yapmaktadır. [240]

xvii. Abdülhamid el-Hüsrevşahi'ye (ö. 652/1254) yalnızca ismi üzerinden bir kez atıf yapmaktadır. [241]

---

226 İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 407b, 435a, 451b, 452a.
227 İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 407b, 415a, 415b.
228 İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 375a.
229 İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 377b, 388b, 389b, 390a, 391b, 408a, 408b, 410b, 411a, 412b, 415a, 416a, 416b, 418a, 425a, 429b, 438a, 440a, 459a.
230 İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 410b, 414a, 416a, 418a, 434b, 459a.
231 İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 434b.
232 İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 430a.
233 İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 415b, 446b.
234 İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 413b, 456b.
235 İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 456b.
236 İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 375a, 375b.
237 İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 375a, 375b.
238 İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 416b, 422a, 453b.
239 İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 451b, 463a, 463b.
240 İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 453a.
241 İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 403a.

xviii. Aristotales'e (m.ö. 384-322) ismi üzerinden iki kez[242] ve Câlînûs'a (Galen) (ö. 200?) ismi üzerinden bir kez atıf yapmaktadır.[243]

f. Eserin Yazma Nüshalarının Tanıtımı

İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Nüshası, nr. A3297

Bu nüsha; aynı müstensih tarafından, aynı tertip ve yazım tarzıyla istinsah edilmiş, *Muhassal*'ın üç şerhini ihtiva eden bir mecmua içerisinde yer almaktadır. Mecmuanın 1-144 varakları arasında Tûsî'ye ait *Telhisü'l-Muhassal,* 145-373 varakları arasında Kâtibî'ye ait *el-Mufassal fî Şerhi'l-Muhassal* ve 374-464 varakları arasında İbn Ebi'l-Hadîd'e ait *et-Ta'lik 'ale'l-Muhassal* yer almaktadır. Bu mecmuada yer alan *et-Ta'lik 'ale'l-Muhassal* bölümü, 90 varaktan müteşekkil olup her bir varak 21 satırdır. Unvan sayfasında "Ta'lîku'ş-şeyh Abdulhamid b. Ebi'l-Hadîd el-Mu'tezilî 'ale'l-Muhassal li Fahriddin er-Râzî el-Eş'arî" ifadesi yer almaktadır. *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal* yukarıda da zikri geçtiği üzere asıl ve ilâveler olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Asıl bölümün sonunda istinsah tarihi 8 Şaban 678 (1279) olarak belirtilmiştir. Müstensihin adı mecmuanın ilk kitabı olan *Telhîsu'l-Muhassal*'da, istinsah tarihi son kitap olan *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*'de zikredilmiştir. Buna göre, *Telhîsu'l-Muhassal*'in sonunda yer alan ve müstensihin adının geçtiği ifade şu şekildedir: "Ketebehu el-fakîr el-hakîr İbn Mevlânâ Muhammed Salih Muhammed Saîd Ahmedî".

İlâveler bölümünün sonundan bir varak eksiktir ve bu bölümün istinsah tarihi bilinmemektedir.

Nüsha okunaklıdır. Meseleler, fasıllar, "ihtecce", "şübhe", "kâle" ve "ekûlu" ifadeleri ile tertip için kullanılan sayılar ve soru-cevap belirten ifadeler kırmızı kalem kullanılarak yazılmıştır.

---

[242] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal,* 378b, 415b.
[243] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal,* 460a.

Kitâbhâne-i Meclis-i Şûra-yi Millî Nüshası, Nr: 87998.

Bu nüsha, 121 varaktan müteşekkil olup her bir varak 19 satırdır. Nüsha, hem kütüphane kaydında hem de unvan sayfasında yanlışlıkla *Nasiruddin et-Tûsî*'nin *Nakzü'l-Muhassal*'i olarak kaydedilmiştir. Unvan sayfasında yer alan ifade "Huve'l-Muin, Kitabu Nakzi'l-Muhassal, Kâle en-nebiyyu sallahu aleyhi ve alihi: Aliyyun minnî bi menzileti ra'sî min bedenî, Asl-ı kitâb est ez Fahr Râzî ve şerh ez hâce Nasîr Tûsî" şeklindedir. Nüshanın varaklarında herhangi bir numaralandırılma bulunmamaktadır. Ne asıl bölümün ne de ilâveler bölümünün sonunda müstensihin adı yer almamaktadır. Asıl bölümün sonunda yer alan istinsah tarihi 8 Şaban 678 (1279) olarak belirtilmiştir. Yine İstanbul nüshasında olduğu gibi ilâveler bölümünün istinsah tarihi yazmamaktadır. Nüsha okunaklıdır. Meseleler, fasıllar, "ihtecce", "şübhe", "kâle" ve "ekûlu" ifadeleri ile sıralama için kullanılan sayılar ve soru-cevap belirten ifadeler kırmızı kalem kullanılarak yazılmıştır.

v. et-Ta'lîk 'ale'l-Erbaîn / Nakzü'l-Erbaîn

Bu kitap, Fahreddin er-Râzî'ye ait *Kitâbü'l-Erbaîn fî usûliddîn* isimli eserin eleştirisini içeren talik türü bir eserdir. Tabakât kitaplarında esere dair herhangi bir atıf bulunmamakla beraber, İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal* isimli eserinde iki yerde esere atıfta bulunmaktadır. İlki, madumun sabit olup olmadığını tartıştığı bölümde şu şekildedir: "O (Râzî), *Muhassal*'da madumun 'şey' olmadığına dair birkaç açıdan delil getirdi. Bunlardan bazılarını *el-Erbaîn*'de de zikretti. Biz de *Nakzü'l-Erbaîn*'de bunlar üzerine konuştuk."[244] Esere dair ikinci atfı, mümkünün bekâsı halinde müessire muhtaç olup olmadığını tartıştığı bölümde şu şekildedir: "Ben bu konuyu *et-Ta'lîk 'ale'l-Erbaîn*'de derinlemesine inceledim."[245]

vi. Şerhü'l-Gurer / Şerhü Müşkilâti'l-gurer

Bu eser, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye (ö. 436/1044) ait *Gurerü'l-edille (veya Müşkilâtü'l-gurer)* isimli kitabın bir şerhidir.[246] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-*

---

[244] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 453a.
[245] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 456a.
[246] İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/271.

belâga'da iki kez kitaba atıfta bulunmuştur. Bunlardan ilki, imâmet için daha faziletli olmanın gerekli olup olmadığını tartıştığı meseledir: "Biz, bu konuyu şeyhimiz Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye ait *el-Gurer* (üzerine yazdığımız) şerhte ele aldık. Ancak bu konu bu kitabın hacmi için uygun değildir."[247] İkincisi ise, Mu'tezile'ye göre Allah Teâlâ'nın duyulan ve görülen şeyleri idrâk edişinin âlim oluşuna ilave olup olmadığını tartıştığı meseledir: "Bu konu, kelam kitaplarımdan *Takrîrü't-Tarîkayn* ve *Şerhü'l-Gurer*'de açıklanmıştır."[248]Ayrıca, *et-Ta'lîk*'te insan fiilleriyle alakalı olarak Râzî'nin görüşünü aktarıp itiraz ettiği yerde şerhe şu şekilde temas etmektedir: "Ben *Şerhü'l-Gurer*'de onun bu konuya dair *el-Mahsûl'*de getirdiği delili ele almıştım."[249]

vii. Şerhü'l-Yâkût fî 'ilmi'l-kelâm

el-Yâkût'un müellifi ve yaşadığı dönem hususunda birtakım ihtilaflar söz konusudur. Eser, bazıları tarafından Ebû İshâk İsmail b. İshâk b. Ebî Sehl el-Nevbahtî'ye nispet edilirken[250] esere şerh yazan İbnü'l-Mutahhar el-Hillî onun Ebû İshâk İbrahim b. Nevbaht'a ait olduğunu belirtmektedir.[251] Her ne kadar Hüseyin Hüseyniyân, eserin müellifinin hicrî 4. yüzyılın ilk yarısında vefat ettiği kanaatinde olsa da[252] eserin Râzî'nin *Muhassal*'ının kurgusuyla örtüşmesi ve bazı konularda Râzî ile benzer düşünmeleri sebebiyle bu tarihlendirme doğru görünmemektedir. Bu doğrultuda *el-Yâkût*'un muhakkiki Ali Ekber Ziyâî, müellifin hicrî altıncı yüzyılın ikinci yarısı ile yedinci yüzyılın ilk yarısında yaşadığı ihtimali üzerinde durur.[253]

Hânsârî, İbn Ebi'l-Hadîd'in eser üzerine bir şerh yazdığını belirtmekte,[254] Seyyid Hasan es-Sadr ise bu şerhin adının *Fassü'l-Yâkût* olduğunu ilave etmektedir.[255]

---

[247] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga,* 1/169.
[248] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga,* 5/157.
[249] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 463b.
[250] Hasan es-Sadr, *Te'sîsü's-Şîa li 'ilmi's-selâm*, (Tahran: Menşûrât-ı ilmî, 1995), 370.
[251] Allâme Hıllî, *Envârü'l-melekût fî şerhi'l-Yâkût*, thk. Muhammed Necmî ez-Zencânî, (Tahran: Matbaatü Emîr), 2.
[252] Hüseyin Hüseyniyan Mukaddem, "Nevbahti Ailesinin Şii Düşüncenin Gelişimindeki Yeri", çev. Şahin Ahmetoğlu, *Turkish Journal of Shiite Studies (Şiilik Araştırmaları)*, 1/1, 2019, 110-111.
[253] Ebû İshak İbrahim b. Nevbaht, *el-Yâkût fî İlmi'l-Kelâm*, thk. Ali Ekber Ziyâî, Kum: Mektebetü Âyetullah el-Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefî el-Âmme, h. 1413, s. 17-18.
[254] Muhammed Bâkır Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât fî ahvâli'l-'ulemai ve's-sâdât,* 5/22.
[255] Hasan es-Sadr, *Te'sîsü's-Şîa li 'ilmi's-selâm*, 365.

viii. Ziyâdâtü'n-Nakîzayn

İbn Ebi'l-Hadîd'in günümüze ulaşmayan eserlerinden biri de *Ziyâdâtü'l-Nakîzayn*'dır. Her ne kadar tabakât müellifleri bu eserden bahsetmese de günümüze ulaşan kitaplarındaki bazı atıflar, eserin kelâm alanına dair nitelikli bir çalışma olduğunu ortaya koymaktadır. Örneğin *Şerhü Nehci'l-belâga*'da kıyamet günü Allah Teâlâ'nın görülüp görülmeyeceği konusunu tartışırken Eş'arîlere karşı Mu'tezilî görüşü aktararak şunları dile getirir:

> Ben bu konuyu *Ziyâdâtü'n-Nakîzayn* olarak bilinen kitabımda ele aldım. Eş'arîlerin zannettiği üzere (Allah Teâlâ'yı) keyfiyetsiz bir biçimde görmek için bir yönün ispat edilmesi gerektiğini açıkladım. Çünkü böyle bir görme bilmek anlamına gelmez. Zira ilim, bilineni müşahhas kılmazken görme kılar. Müşahhas kılma ise ancak müşahhas kılınanın bir yönde olmasıyla mümkündür.[256]

Ayrıca *Şerhü el-Âyât el-Beyyinât*'ta Râzî'nin tasavvurların kazanılmış olup olmadığını ele aldığı meselede esere atıfta bulunarak şöyle söyler: "Bil ki biz, *Nakzü'l-Muhassal*'da ve *Ziyâdâtü'n-Nakîzayn*'da bu konu hakkında yeteri kadar konuştuk. Bu mesele için bu iki kitaptan bilgi edinilebilir."[257]

ix. el-'Abkariyyü'l-hisân

Hânsârî'nin naklettiğine göre eser, farklı ilim dallarına ait pek çok bölümden müteşekkildir. Önemli bir kısmı kelâm ilmine ayrılmakla beraber tarih, şiir ve dil ile alakalı bilgileri de ihtiva etmektedir.[258] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*'da iki yerde[259] ve *el-Felekü'd-dâir*'de iki yerde[260] bu esere atıfta bulunmaktadır. Bununla beraber *et-Ta'lîk*'de cisimlerin görülmesiyle alakalı konuyu tartışırken bu esere atıf yaparak şunları söylemektedir: "Bu konuda benim daha detaylı izahım ve uzun bir değerlendirmem var. Bunları *el-Abkariyyü'l-hisân* isimli eserimde ele aldım."[261]

İbn Ebi'l-Hadîd'e ait bu eser günümüze ulaşmamış veya kayıp haldedir.

---

256 İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga,* 1/61.
257 İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü'l-âyâti'l-beyyinât*, 119.
258 Muhammed Bâkır Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât,* 5/22.
259 İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga,* 8/287, 19/388.
260 İbn Ebi'l-Hadîd, *el-Felekü'd-dâir 'ale'l-meseli's-sâir*, 84, 90.
261 İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal,* 385a.

x. Takrîrü't-tarîkayn

Bu kitap, İbn Ebi'l-Hadîd'in kelâm alanında kaleme aldığı bir başka telif eserdir. *Şerhü Nehci'l-belâga*[262] ve *Şerhü'l-Urcûze*'de[263] yer alan atıflar göz önüne alındığında eserin nitelikli bir Mu'tezilî kaynak olduğu anlaşılmaktadır.

xi. el-Mecmu' el-Vâsitî

İbn Ebi'l-Hadîd'in bu çalışmasına atıf yapan herhangi bir tabakât kitabı bulunmamaktadır. Ancak o, *et-Ta'lîk*'de kitaba şu şekilde işaret etmektedir: "Biz çok önceden *el-Mecmu' el-Vâsitî* isimli derleme (eserimizde) bu şüpheye değinmiştik."[264] Kanaatimizce eserin adında yer alan el-Vâsıtî ibaresi, hocası Musaddak b. Şebîb Ebü'l-Hayr el-Vâsıtî'ye işaret etmektedir.

xii. Münâkazatü's-Süfyâniyye

Bu kitap, Câhız'ın *es-Süfyâniyye* isimli eserine bir reddiye olarak kaleme alınan ve başta imamet meseleleri olmak üzere özellikle Muaviye'nin imâmetini tartışan eleştirel bir metindir. Herhangi bir tabakât kitabı esere atıfta bulunmamakla birlikte *Şerhü Nehci'l-belâga*'da yer alan şu ifadeler eserin muhtevası hakkında bilgi vermektedir:

> Ashabımıza göre Muaviye'nin dini durumu sorunludur (mat'ûn) ve o, ilhâda nispet edilmiştir. Aynı konu sebebiyle Hz. Peygamber (s.a.v.) de onu ta'n etmiştir. Onun bu durumuyla alakalı şeyhimiz Ebû Abdullah el-Basrî, Câhız'a karşı yazdığı *Nakzü's-Süfyâniyye* isimli eserinde pek çok rivayet aktarmıştır. Biz de (bu rivayetleri) *Munâkazatü's-Süfyâniyye* isimli eserimizde zikrettik.[265]

xiii. Makâlâtü'ş-Şîa

İbn Ebi'l-Hadîd'in Şiî fırkalara ve bunların görüşlerine yer verdiği bu eserine tabakât kitaplarında işaret edilememektedir. Ancak kendisi *Şerhü Nehci'l-belâga*'da şu ifadelerle eseri tanıtmaktadır:

---

262 İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-Belâga,* 1/61.
263 İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü'l-Urcûze fi'l-Mantık,* 34a-34b.
264 İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 429a.
265 İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga,* 10/101.

> Gulât-ı Şîa'nın birbirinden farklı pek çok görüşü vardır. Ben onlardan bir grubu gördüm, sözlerine kulak verdim. Ne var ki onlarda ne bir fayda ne de muhatap alınabilecek herhangi birini gördüm. Ben, gulât-ı Şia'nın fırkalarını ve görüşlerini bir kitapta inceleyeceğim. Bu konuda daha önce bir derleme yapmıştım ancak *Şerhü Nehci'l-belâga*'ya yoğunlaşmam sebebiyle devam edemedim. İnşallah bu kitabın adı *Makâlâtü'ş-Şîa* olacak.[266]

xiv. Kelâm Alanına Ait Risâleleri

a. er-Risâletü'n-Nizâmiyye

İbn Ebi'l-Hadîd'in kelâm alanında kaleme aldığı bir risâledir. Her ne kadar tabakât kitaplarında zikredilmese de *et-Ta'lîk*'te iki yerde esere atıf yapılmaktadır. Bunlardan ilki, Allah Teâlâ'nın zâtıyla mı yoksa kadim bir ilimle mi âlim olduğunun tartışıldığı meselede şu şekildedir: "Bu konuyu ben *er-Risâletü'n-Nizâmiyye*'de ele aldım. Orada kendisine itiraz ederek yeterli sözü söyledim."[267] İkinci atıf ise, Râzî'nin kulların kendi fiilinin fâili olup olamayacağını ele aldığı meselede şu şekildedir: "Allah Teâlâ'nın varlığını bildiği şeyin zorunlu olarak var olacağı, bunun aksinin imkânsız olduğu ve kâfirin imanla mükellef tutulmasının güç yetiremeceği şeyle onu sorumlu tutmak olduğu gibi meseleleri *er-Risâletü'n-Nizâmiyye* ve diğer kitaplarımızda yeterince inceledik."[268]

b. Risâlet fi'l-lezze ve'l-elem

Kelâm alanına ait bu risaleye İbn Ebi'l-Hadîd *Şerhü Nehci'l-Belâga*[269] ve *et-Ta'lîk*'te[270] birer defa atıfta bulunmuştur.

c. er-Risâletü'ş-şerefiyye fî keşfi'l-felsefeti'l-hafiyye

Kelâmî-felsefî bazı meseleleri tartıştığı bu risaleye *et-Ta'lîk*'te bir kez atıf yapılmıştır. Râzî'nin Allah Teâlâ'nın mürîd oluşunu reddedenlerin şüphesini aktardığı yerde İbn Ebi'l-Hadîd şunları söyler: "Ben *er-Risâletü'ş-şerefiyye fî keşfi'l-felsefeti'l-hafiyye*'de bu konuyu daha fazla söze ihtiyaç kalmayacak şekilde açıkladım."[271]

---

266 İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga,* 8/122.
267 İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal*, 412b.
268 İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk ale'l-Muhassal*, 426b.
269 İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga,* 5/163-164.
270 İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk ale'l-Muhassal*, 459b.
271 İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk ale'l-Muhassal*, 462a.

d. (el-Urcûze fî şerhi akaidi'l-Mu'tezile)

Her ne kadar tabakât kitaplarında bu isimde bir eserinin varlığına dair herhangi bir bilgi yer almasa da, *Şerhü Nehci'l-belâga*'daki şu ifadelerden yola çıkarak onun Mu'tezile akadini nazma döktüğü bir eserinden bahsedebiliriz:

> Bu görüşü Mu'tezile akadini şerh ettiğim *Urcûze*'de nazma döküp şöyle dile getirdim:
> *Mustafa'dan (s.a.v.) sonra yaratılmışların en hayırlısı ve kıyamet günü insanların en şereflisi,*
> *es-Seyyidü'l-Muazzam, peygamberin vasisi, Betül'ün eşi Ali el-Mürteza.*
> *Sonra iki oğlu, ardından Hamza ve Cafer,*
> *Peşi sıra atîk (Hz. Ebu Bekir) gelir vefalı ve sıddîk*
> *Derken Allah'ın dininin Ömer Faruk'u gelir, tam bir aslan!*
> *Zinnureyn Osman gelir ardından.*
> *İşte hak budur, yoktur ne şek ne güman!*"[272]

2.2.4.3. Fıkıh

İbn Ebi'l-Hadîd, başta kelâm olmak üzere dil, belâgat, mantık, felsefe ve fıkıh gibi pek çok alanla meşgul olmuş ve bu alanlarda önemli eserler kaleme almıştır. *Şerhü Nehci'l-belâga* ve *et-Ta'lîk*'teki bazı pasajlar göz önüne alındığında, başta Hanefîlik ve Şafiîlik olmak üzere fıkhî mezheplere ve onların sistematiğine hakim olan bir âlim karşımıza çıkar. Onun fıkıh alanında yazdığı bazı eserleri şu şekilde ele alabiliriz.

i. İ'tibârü'z-zerîa

Bu eser, İmâmî fakihi ve kelâmcısı Şerif el-Mürtezâ'nın (ö. 436/1044) fıkıh usulüne dair kaleme aldığı *ez-Zerîa fî 'ilmi usûli'ş-şerîa*[273] isimli kitabının eleştirel bir şerhidir. İbnü'l-Fuvati ve Hânsârî bu kitabı İbn Ebi'l-Hadîd'in eserleri arasında zikrederek adının *el-İ'tibâr alâ kitâbi'z-zerîa fî usûli'ş-şerîa* olduğunu ifade ederler.[274] Bununla beraber, *Şerhü Nehci'l-belâga*'da iki yerde eserden bahsedilmektedir. Bunlardan ilki şöyledir: "Ben bunu Şerîf el-Murtazâ'nın kıyası ve içtihadı iptal ettiği görüşüne karşı *İtibârü'z-Zerîa* adlı eserimizde inceledim. Burası şu an o konunun yeri değildir."[275] İkinci ise şöyledir:

---

[272] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga,* 11/70.
[273] Ali b. el-Hüseyin b. Mûsa el-Mûsevî eş-Serîf el-Murtezâ, *ez-Zerîa fî ilmi usûli'ş-Şerîa*, thk. el-Lecne el-ilmiyye fî müesseti'l-imâm es-sâdık, (Kum: Neşrü Müesseseti'l-İmâm es-Sâdık, 1429).
[274] İbnü'l-Fuvatî, *Telhîsu mecmau'l-âdâb*, 4/3/507; Muhammed Bâkır Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât fî ahvâli'l-'ulemai ve's-sâdât,* 5/22.
[275] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga,* 1/290.

> Şerîf el-Murtezâ'nın haber-i vâhid ile alakalı düşüncesine gelince, bu onun Şîa'dan ayrılarak tek kaldığı bir görüştür. Çünkü ondan önce Şiî fakihler fıkıhta haber-i vâhide dayanırlardı... Ben *İ'tibârü'z-Zerîa*'da onun bu konudaki dayanağını ele almıştım.[276]

Şerhü Nehci'l-belâga'nın tamamında İbn Ebi'l-Hadîd'in Şerif el-Mürtezâ'ya karşı tutumu ile yukarıda zikri geçen pasajlardaki ifadeler birlikte değerlendirildiğinde, eserin İmâmî fıkıh anlayışının bir eleştirisi olduğu söylenebilir.

ii. et-Ta'lîk ale'l-Mahsûl fî ilmi'l-usûl /Nakzü'l-Mahsûl fî ilmi'l-usûl

Bu kitap, Fahreddin er-Râzî'nin fıkıh usûlüne dair kaleme aldığı *el-Mahsûl*[277] isimli eserinin talik türünde bir eleştirisidir. Erken dönem tabakât müelliflerinden İbn Şâkir el-Kütübî ve es-Safedî eserden *et-Ta'likât 'alel-Mahsûl* şeklinde bahsederken[278] Hânsârî *Nakzü'l-Mahsûl fi' ilmi'l-usûl* şeklinde söz etmektedir.[279] Bununla beraber, İbn Ebi'l-Hadîd *et-Ta'lîk*'te esere bir kez atıf yaparak şunları söyler: "(. . .) Sorun burada zikrettiği şekliyle bağlayıcı olmaz. Ancak onun *el-Mahsûl fî usûli'l-fıkıh*'taki ibaresi için bağlayıcıdır. Biz bunu eser üzerine yazdığımız *Ta'lîk*'te söylemiştik."[280]

iii. İntikâdü'l-Mustasfâ

Kitap, İmâm Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* isimli eseri üzerine kaleme alınan eleştirel bir şerh olarak değerlendirilebilir.[281] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*'te İmâm Gazzâlî'nin *Mustasfâ*'da fıkıh usulü ile felsefî-mantîkî konuları harmanladığını ve ayrımı mümkün olmayacak şekilde İslâmî ilimlerin içerisine mantığı zerkettiğini ifade etmektedir.[282] Bununla birlikte, *Mustasfâ* üzerine yazdığı bu metne herhangi bir atıfta bulunmamıştır.

---

[276] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga,* 16/247.
[277] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi'l-usûl*, thk. Taha Câbir Feyyâz, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
[278] İbn Şâkir el-Kütübî, *Füvâtü'l-vefeyât,* 2/259; es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 18/46.
[279] Muhammed Bâkır Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât fî ahvâli'l-'ulema ve's-sâdât,* 5/22.
[280] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal,* 451a.
[281] Ali Muhyiddin, *İbn Ebi'l-Hadîd*, 226.
[282] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk 'ale'l-Muhassal,* 435a.

BÖLÜM III

BİLGİ ELEŞTİRİSİ

3.1. Zorunlu Bilgi

İster fizik isterse metafizik düzeyde olsun varlığın tamamı hakkında küllî bir bilgiye ulaşmanın imkânı, felsefî geleneklerin en aslî gündemlerinden birini oluşturur. Bu noktada iki temel sorudan bahsedilebilir. Bunlardan ilki, kişilerden bağımsız olarak eşyanın kendinde bir hakikatinin olup olmadığını; buna olumlu bir cevap verilmesi halinde nesnenin ne şekil ve ölçüde kendisini özneye açacağını sorgulayan nesne merkezli bir araştırmadır. Bu sorunun ortaya çıkardığı temel ayırım; eşyanın kendinde hakikatinin olmadığını, olsa bile bunu bilmenin mümkün olmadığını iddia eden sofistler ile eşyanın hakikatinin sabit olduğunu kabul ederek onun nesnel bir surette bilinebileceğini öne süren felsefe okulları arasında gerçekleşir. İkinci sorunun merkezinde ise nesne değil özne bulunur. Diğer bir deyişle özne, hakikati sabit olan nesne karşısında bilişsel olarak ne ölçüde aktif olabilir?

Râzî'ye göre eşyanın kişilerden bağımsız bir hakikatinin olduğu ve kendisini tüm bilinçlere açtığı noktasında herhangi bir şüphe yoktur. Ancak farklı dönemlerde kaleme aldığı eserleri incelendiğinde ikinci soruya verdiği cevaplar karmaşık bir görünüm arz eder. Zira bir yandan Allah-âlem-insan eksenindeki düşüncesinin tutarlılığını sağlamak adına eşyanın bilgisine dair herhangi bilişsel bir çabamızın olamayacağını savunurken, öte yandan başta isbât-ı vâcip olmak üzere delile muhtaç olan pek çok itikâdî meselede akıl yürütme (*nazar*) formlarının imkânına kapı aralar. Peki Râzî'ye göre elde edemediğimiz ancak bizde zorunlu olarak meydana gelen bilgiler nelerdir? Başta *Muhassal, el-Âyâtü'l-beyyinât* ve *Erbaîn* olmak üzere pek çok eserde Râzî'nin görüşü, özellikle tasavvurların tamamının zorunlu olduğu, bir başka ifadeyle elde edilmesinin mümkün olmadığı (*gayr-i mükteseb*) yönündedir. Tasdiklerden ise burhânın öncülü olabilecek düzeye sahip yegâne türün bedîhiyyât olduğunu kabul etmektedir. Bu eserlerin tamamı üzerine İbn Ebi'l-Hadîd'in eleştirel

şerhler yazdığı dikkate alınırsa, meselenin irade hürriyetinin epistemik temellerine dair bir sorgulamaya çıkması kaçınılmazdır. Şu takdirde, Râzî'nin elde etmeyi mümkün görmediği bilgilerin neler olduğu, buna dair delilleri ve bu hususlarda İbn Ebi'l-Hadîd'in eleştirileri önem kazanmaktadır.

3.1.1. Tasavvurların Tamamı Zorunlu Olabilir mi?

İslam düşüncesinde bilginin tasavvur ve tasdik şeklindeki ayrımının Fârâbî'ye dayandığı[283] ve daha sonra mantık kitaplarında büyük ölçüde bu ayrımın takip edildiği bilinen bir husustur. Bu kavram çifti, özellikle Râzî söz konusu olduğunda formel mantığın merkezinde dururken, elde edilmelerinin imkânı bakımından bilgi bahislerinin en temel meseleleri arasında yerini alır.[284]

Tasavvur ve tasdikleri de kapsayacak şekilde tüm bilgilerin elde edilmesinin imkânı aklen üç durumla sınırlıdır. Buna göre ya bilgilerin tamamı kazanılmaksızın meydana gelir (*bedîhî*), ya tamamı kazanılarak meydana gelir (*iktisâbî*), ya da bazıları *bedîhî* bazıları da *kesbî* olarak meydana gelir. Sonsuz bir zincirlemeye veya kısırdöngüye götüreceği için bilgilerin tamamının kesbî olamayacağı açıktır.[285] İslam düşünce geleneğinde genel bir kabul olarak, bedîhî olmayan tasavvurlar bedîhî olanlardan *tanım* yoluyla çıkarılırken; bedîhî olmayan yargılar bedîhî olanlardan *kıyas* yoluyla elde edilir.

Râzî'nin *Nihâye*, *Me'âlim* ve *Tefsîr*'in bazı pasajlarında dillendirdiği "tasavvur ve tasdiklerden bir kısmının kesbî, bir kısmının da bedîhî olduğu" şeklindeki görüş[286] bir kenarda tutulacak olursa, onun tasavvur ve tasdiklerin tamamının bedîhî olduğu, diğer

---

[283] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân, el-Mantık 'inde'l-Fârâbî içinde*, nşr. Mâcid Fahrî (Beyrut: Dârü'l-Meşrık), 19.
[284] Şaban Haklı, "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 440.
[285] Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, thk. Saîd Abdüllatif Fûde (Beyrut: Dârü'z-zehâir, 2015), 104; Kutbüddîn el-Mısrî, *Şerhü'l-Muhassal* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 792), 3a.
[286] Râzî, *Nihâye*, 1/103-105; *Me'âlimü usûliddîn (Kelam İlminin Esasları*), çev. Muhammet Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 42. Râzî, tüm bilgilerimizin ilksel dayanakları olduğunu, ancak bunların -Platon'un doğuştancı bilgi anlayışının aksine- sonradan duyular yoluyla meydana geldiğini söyler. Buna göre biz, bedîhî yargılarımızın mevzu ve mahmullerini tasavvur eder, tecrübeyle bu tasavvurları pekiştirerek tümelleştirmek suretiyle aklımıza taşırız. Bkz. *Tefsîr*, 20/91.

bir ifadeyle elde edilebilir olmadığı (*gayr-ı mükteseb*) şeklindeki düşünceyi daha yüksek sesle dillendirdiği söylenebilir.[287]

İbn Ebi'l-Hadîd'e göre Râzî'nin bu iddiası şu iki soru üzerinden tahlil edilmelidir: i) Filozofların "bazı tasavvurlar kazanımlıdır" şeklindeki ifadelerinin anlamı nedir? ii) Tasavvur, birden fazla anlama işaret eden müşterek bir kavram olabilir mi?

i) Filozoflara göre tasavvurlar; burhan (*kıyas/demonstration*), tümevarım (*istikrâ/induction*) ve bölme (*taksîm/division*) yoluyla elde edilmezler.[288] Zira bir tasavvuru elde etmenin yegâne yolu, sentezdir (*terkîb*).[289] Şu durumda, tasavvurun filozoflara göre kazanılmış olmasının anlamı, bileşik fakat bilinmeyen bir nesneyi kavramak için onun bileşenlerini açığa çıkarmak ve bunu analiz etmektir. Örneğin biz, dış dünyada var olan pek çok türe şahit oluruz. Ancak bu türleri oluşturan ve diğerlerinden ayıran bileşenlerin neler olduğunu fark etmeyiz. İşte zihnimizin bu bileşenleri tespit etme ve ortaya koyma biçimi tasavvurları kazanması anlamına gelir.[290] Bu durum, tanıma konu olan nesneleri oluşturan parçaların bir ayrımını (*temyiz*) değil, dış dünyadaki varlığıyla örtüşür bir vaziyette zihne taşınmasını ifade eder.[291] İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, filozofların yalnızca bileşik olanların cins ve fasıldan oluşan hakiki tanımla elde edilebileceği, basitlerin ise ancak betiminin (*resm*) yapılabileceği yönündeki ifadeleri de[292] bunu teyit eder.[293]

---

[287] İslam düşünce tarihinde bilgilerin tamamının bedîhî olduğu fikrinin Râzî'den önce de gündeme geldiği görülür. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, Râfızîlerin çoğunluğuna göre bilgilerimizin (*me'ârif*) tamamının zorunlu olduğunu, nazar ve kıyasın bilgi meydana getirmede işlevinin olmadığını söylediklerini aktarır. Bkz. Ebü'l-Hasen el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, thk. Hellmut Ritter (Beyrut: Matbaatü'l-Mütevassıt, 2005), 51-52. Mu'tezilî gelenek içerisinde ise bu görüşü Câhız'ın benimsediği yaygın bir kabuldür. Bkz. Râzî, *İ'tikâdâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, thk. Ali Sâmi en-Neşşâr (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1982), 43. Tüm bunlarla beraber Râzî'nin bu görüşüne Eş'arî gelenek içerisinden en önemli dayanak Cüveynî olmalıdır. *Burhân*'da bütün bilgilerin zorunlu olduğunu ifade eden Cüveynî, nazarın zorunlu bilgiler arasında bir dolaşım olduğunu ifade eder. Buna göre delil, bir düşünceyi husule getirmez, ancak aklı doğru bir yapıya sahip olandan bir benzerine doğru bir yöne yönlendirir. Bkz. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-Burhân fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Katar: İdâretü'ş-şuûnu'd-dîniyye, 1978), 1/126, 138.

[288] İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Burhân*, thk. el-Eb Kanavâtî vd. (Kâhire: el-Matbaatü'l-Âmiriyye, 1956), 270, 306.

[289] İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantıkiyye ve't-tabîiyye ve'l-ilâhiyye,* ed. Mâcid Fahrî (Beyrut: Dârü'l-Âfâk el-Cedîde), 43.

[290] İbn Ebi'l-Hadîd, *Ta'lîk*, 374b-375a.

[291] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü'l-Urcûze fi'l-mantık*, 124. Zira temyiz tasavvura tabidir ve bu ancak betimle (*resm*) meydana gelir. Bkz. İbn Sînâ, *Mantıkü'l-Meşrikiyyîn ve'l-kasîdetü'l-Mezdûce fi'l-mantık* (Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetü Hindâvî, 2017), 81.

[292] İbn Sînâ, *Mantıkü'l-meşrikiyyîn ve'l-kasîdetü'l-Mezdûce fi'l-mantık*, 78.

[293] İbn Ebi'l-Hadîd, *Ta'lîk,* 375a.

ii) İbn Ebi'l-Hadîd'in konuya dair temas etmek istediği ikinci husus, tasavvur kavramının neye isim olduğu, yani hangi anlamlarda kullanıldığıdır. Bu noktada o, Kâdî es-Sâvî'nin (ö. 540/1145) *el-Besâir*'inden -İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sında da yer alan- ilgili bölümü nakleder. Buna göre tasavvur, genel bir kavrayış (*eş-şuûr fi'l-cümle*) ve tam bir kavrayış (*eş-şuûr et-tâmm*) olmak üzere iki anlama delâlet eder. Tanıma konu olan şeyin varlığı göz önünde bulundurulmaksızın meydana gelen tasavvur genel bir kavrayışı (yani *el-kavl (el-ism) eş-şârih*'i) ortaya koyar ve bu, tasdikten önce gelir. Varlığın bilgisiyle beraber meydana gelen tasavvur ise tam bir kavrayışı (yani *mahiyetine/özüne delalet eden bilgi*yi) gösterir ve bu tasdikten sonra gelir. Yani genel kavrayış, nominal tanımla elde edilir ve bilmeye konu olan şeyin *varlığına* ve *özüne* işaret eden burhânî tanıma ulaşmanın başlangıç çizgisidir. Örneğin atın nominal karşılığı olan "kişneyen canlı" ifadesi eğer atın özüne (*zâtına*) ilişkin burhanın bir neticesi olarak ele alınırsa atın var olduğu da zaruretle bilinmiş olacaktır. Aksi takdirde bu ifadeyi burhanın neticesi olarak değil de atın imlediği bir şey olması itibarıyla yalnızca nominal bir ifade olarak kavrarsak -her ne kadar burhanın sonucu ile nominal ifadenin işaret ettiği şeyler aynı olsa da- bu tasavvur atın varlığının bilgisini kapsamayacaktır. Bu durumda genel kavrayış bir şeyin nominal anlamda ne imlediğini ortaya koyarken, tam kavrayış o şeyin varlığını da kapsayan detaylı (*mufassal*) bir hakikat bilgisini ifade eder.[294] Peki genel kavrayışı ifade eden tasdik-öncesi tasavvura "varlık" eklendiğinde o şeyin özüne dair tam bir kavrayışa geçiş yapabilir miyiz? Kâdı es-Sâvî'ye göre varlığın eklenmesi bu geçişin bir şartı değildir. Zira tasdik-öncesi tasavvurlarımız, o nesnenin bir arazıyla veya zâtîlerinden birinin bir gereğiyle (*lâzım*) meydana gelebilir, dahası bu tasavvurlarımız vakıanın aksine bile olabilir. Bu sebeple, es-Sâvî'ye göre, cumhurun üzerine hükümler inşa ettiği ruh, nefs, semâ, akıl ve heyûlâ gibi pek çok tasavvurun hakikatini nominal olarak karşılayabildiğimiz söylenemez.[295]

Şimdi bu iki mukaddime göz önüne alınarak Râzî'nin tasavvurla (ii. madde) ve tasavvurların kazanılmasıyla (i. madde) ne kastettiği belirginleştirilmelidir. Burada karşımıza dört olasılık çıkar:

---

[294] İbn Ebi'l-Hadîd, *Ta'lîk,* 375a.

[295] el-Kâdî es-Sâvî, *el-Besâirü'n-nasîriyye fî 'ilmi'l-mantık,* thk. Hasan el-Merâgî (Tahran: Müessetü's-sâdık li't-tıbâa ve'n-neşr), 148-150; İbn Ebi'l-Hadîd, *Ta'lîk,* 375a.

a) Genel kavrayış (*el-ismü'ş-şârih* veya tasdik-öncesi tasavvur) kıyasla elde edilemez.
b) Genel kavrayış (*el-ismü'ş-şârih* veya tasdik-öncesi tasavvur) ile kavrama konu olan zâtın hakikati araştırılamaz.
c) Tam bir kavrayış (varlığa ve öze dair tasdik-sonrası tasavvur) kıyasla elde edilemez.
d) Tam bir kavrayış (varlığa ve öze dair tasdik-sonrası tasavvur) ile kavrama konu olan mahiyetin kurucu unsurları (*mukavvimât*) araştırılamaz.

Şu durumda, İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, eğer Râzî "hiçbir tasavvur kazanımlı değildir" şeklindeki iddiasıyla I ve III. maddelerde yer alan anlamları kastediyorsa bu iddiasında haklıdır. Çünkü daha önce geçtiği üzere tasavvurlar kıyas yoluyla elde edilmezler. Ancak, eğer Râzî, kavrama konu olan mahiyetin kurucu unsurlarının (*mukavvimât*) sentezle (*terkîb*) elde edilemeyeceğini, bir başka ifadeyle türsel bir hakikatin nelerden meydana geldiğinin tanım yoluyla ortaya konulamayacağını kastediyorsa, bu iddiası geçersizdir.[296]

Râzî'nin yukarıdaki ihtimallerden II ve IV'ü kastettiği açıktır. O, tasavvurların kazanılamayacağı şeklindeki bu görüşü iki aşamada temellendirir. Bunun ilk aşaması, evvelî kavramların tespit edilmesi, ikincisi ise bunların kazanılmasının önündeki engellerin ortaya konulmasıdır. Bu noktada Râzî, en açık ve en seçik kavramlarımızın neler olduğunu tespit etmekle işe başlar. Bunlar iki kısımdır:

a) İlki, insanın evvelî olarak bildiği şeyler (*açık*) olup, kişi bunlarla bunların dışındakileri aklın bedâhetiyle ayırt edebilir (*seçik*). Örneğin elem ve lezzet, şehvet ve nefret, ilim ve kudret, varlık ve yokluk, teklik ve çokluk, zorunluluk-imkân-imkânsızlık gibi kavramlar bu kategoriye dahildir.[297] Peki, bu kavramların bedîhî olduğunun sağlamasını nasıl yaparız? Elbette ki bedîhî yargılarımız yoluyla. Örneğin, bir insan kendi varlığını veya bir şeyin aynı anda hem var hem de yok olmasının imkânsız olduğunu zorunlu olarak bilir. Bu bedîhî yargının taşıyıcı unsurları varlık ve yokluk kavramları olduğuna göre bu kavramlar da bedîhî olmalıdır.[298]

---

[296] İbn Ebi'l-Hadîd, *Ta'lîk*, 375b.
[297] Râzî, *Muhassal*, 24; *Mantıku'l-Mulahhas*, 109; *Erbaîn*, 2/322.
[298] Râzî bu ilkeyi *el-Âyâtü'l-beyyinât* dışındaki eserlerinde de zikreder. Bkz. Râzî, *Nihâye*, 1/121; *Mantıku'l-Mulahhas*, 109.

İbn Ebi'l-Hadîd'e göre burada sorulması gereken soru şudur: Bedîhî bir yargıyı oluşturan kavramların da bedîhî olması gerekir mi? Başka bir ifadeyle, bizler bu kavramların hakikatine dair detaylı (*mufassal*) bir bilgiye mi sahibiz yoksa bu kavramları genel olarak (*mücmel*) mı biliyoruz? Bu soruyla İbn Ebi'l-Hadîd, bedîhî bir yargıyı oluşturan kavramların ne olduğu (özü) ile ne imlediği (nominal ifade) arasında bir ayrım yapılması gerektiğinin altını çizer. Böylelikle araştırmacının kavramın mahiyetine dair *taleb*i, başlangıç çizgisi olan mücmel bilgiden onu mufassal olarak bilmeye doğru götüren bir süreç olarak anlam kazanmış olur. Bir örnek vermek gerekirse, biz bir şeyi hisseder ondan nefret ederiz veya elem duyarız. Başka bir şey söz konusu olduğunda sevinir mutlu olduğumuzu hissederiz. Burada elem ve lezzet hissimiz zorunludur ancak bu durum, bu kavramları zorunlu olarak bildiğimizi gösterir mi? Elem, bizzat acı duyulan şeyin idraki, lezzet de bizzat fıtrata uygun olanın idraki midir? Yahut elem ve lezzet bu idrakin gereği veya gerektireni olabilir mi? Şu durumda elem ve lezzet nedir? Tam da bu noktada, İbn Ebi'l-Hadîd'e göre bizler, mücmel olarak bildiğimiz elem ve lezzetin bu defa hakikatini bilmek üzere bir araştırmaya koyulur; mümkünse cins ve fasıldan oluşan tam tanımını (*hadd-i hakîkî*) yaparak, değilse betimleyerek (*resm*) onu bilmeye çalışırız.[299]

b) Râzî'ye göre açık ve seçik olan evvelî kavramlarımızın yer aldığı bir diğer grup; renkler, sesler, tatlar, kokular ve sıcaklık-soğukluk gibi beş duyunun nesnelerine dair idraklerdir. Bu idrakler doğrultusunda ortaya çıkan tasavvurlarımız da zorunludur. Zira hiç kimse duyulur olan şeylerle diğer bilgileri ayırt etme hususunda bir *taleb*e sahip değildir.

İnsan aklının apaçık ilkeleri (*bedîhiyyât*), duyularıyla elde ettiği (*hissiyyât*), fıtratında bulduğu (*vicdâniyyât*) ve akıl ile hayal yetisinin bunlardan terkip ettiği tasavvurların zorunlu olduğunu[300] açıkladıktan sonra Râzî, tasavvurların elde edilmesinin imkânsızlığına dair birtakım deliller ileri sürer. Bunlardan ilki, Platon'un Menon

---

[299] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-Âyâti'l-beyyinât*, 116-117. Benzer bir yorum, bir başka Râzî münekkidi ve şârihi olan Karâfî tarafından da yapılmaktadır. Bkz. Şehâbeddin el-Karâfî, *Şerhü'l-Erbaîn fî usûliddin*, thk. Nizar Hammâdî (Tunus: Dârü'l-İmâm İbn Arafe, 2017), s. 507-509.

[300] Râzî, *Muhassal*, 24; *Erbaîn*, 2/322. Benzer olarak İbn Ebi'l-Hadîd, tüm tasavvurların temelinde üç unsurun yer aldığını belirtir. Bunlar; karalık ve ekşilik gibi duyulurlar (*mahsûsât*), uçan insan veya kandan deniz gibi hayal ürünü olanlar (*mütehayyel*) ya da acı ve lezzetin tasavvuru gibi insanın fıtratı gereği kendinde bulduğu şeylerdir. Bkz. İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*, 1/43. Kanaatimizce o, aklın evvelî tasavvurları (*bedîhiyyât*) ile nefsin fıtratı gereği elde ettiklerini (*vicdâniyyât*) üçüncü şıkkın altında değerlendirmektedir.

diyaloğunda yer alan çift boynuzlu açmazdır. [301] Râzî'nin paradoksu yeniden ele alışını ve buna karşın İbn Ebi'l-Hadîd'in eleştirilerini incelemeden önce paradoksun ilk halini ve felsefe tarihi boyunca paradokstan kurtulma çabalarını özetle aktarmak istiyoruz. [302]

i. Tasavvurların Taleple Kazanılmasının Mümkün Olmadığı İddiası: Menon Paradoksu

Bilmenin imkânına dair ciddi bir zorluk ve tehdit içeren Platon'un *Menon* diyaloğu iki perdede ele alınır. Birinci perdede Menon, erdemin tanımı üzerine karşılaştığı zorluk sonucunda Sokrates'e üç sorudan oluşan argümantatif bir karşılık vererek bilginin imkânını tartışmaya açar. Diyaloğun ikinci perdesinde, Menon'un bu soruları ve örtük iddiaları karşısında Sokrates, kendisine yöneltilen argümanı yeniden inşa ederek meselenin daha sonra Fârâbî, (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve Râzî'de karşımıza çıkacak olan halini ortaya koyar. Sokrates'in yeniden formüle ettiği açmaz şu şekilde ifade edilebilir:

(a/Örtük öncül) Herhangi bir x'e dair, bir kimsenin bilgisi ya vardır ya da yoktur.
b) Eğer x'i biliyorsa, o kimse x'i araştırmanın konusu kılamaz.
c) Eğer x'i hiçbir surette bilmiyorsa, o kimse x'i araştırmanın konusu kılamaz.
(Sonuç) Şu durumda bir kimse x'i bilse de bilmese de onu araştırmanın konusu kılamaz. [303]

Buna göre Menon paradoksunun kahramanı olan araştırmacı, nesne karşısında tamamen bilişsel bir boşluk içerisindedir. Dahası, bilmeye veya araştırmaya konu olan nesne karşısında büsbütün bir bilgisizlik seviyesinde olan bu kişi, bir şekilde araştırmaya başlasa bile vardığı noktada hiçbir zaman tam ve doğru bir bilgiye

[301] Platon, *Menon*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Sentez Yayınları, 2007), 30.
[302] Paradoksun yorumu ve bilgi felsefesi bağlamında bazı değerlendirmeleri için bkz. Gail Fane, *The Possibility of Inquiry: Meno's Paradox from Socrates to Sextus* (Oxford: Oxford University Press, 2014); Joep Lameer, "Ghayr al-maʻlūm yamtaniʻ al-hukm ʻalayhi: An Exploratory Anthology of a False Paradox in Medieval Islamic Philosophy", *Oriens* 42, 3-4 (2014), 399-402; David Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*: *The Posterior Analytics* (Oxford: Oxford University Press, 2016); Bazı araştırmacılara göre Menon diyaloğu bilginin imkânına dair herhangi bir argüman barındırmadığı gibi, diyalogda paradoksal bir ifade de dillendirilmemektedir. Bu yorum için bkz. Jon Moline, "Meno's Paradox", *Phronesis*, 14/2 (1969), 153-161.
[303] Gail Fane, *The Possibility of Inquiry: Meno's Paradox from Socrates to Sextus*, 87.

ulaştığını iddia edemez. Öyleyse paradoks, mutlak bir bilgisizlik varsayımından hareket eder ve araştırmacının o nesnenin mahiyetine dair bilgi seviyesi epistemik düzlemin sıfır noktasındadır.[304] Yahut araştırmacı tam bir bilgiye sahiptir ve öğrenmeye konu olan nesne, kusursuz bir mutlaklık halinde kendisinde mevcuttur. Sonuç olarak, her iki koşulda da bilginin elde edilmesi imkânsızdır.

Paradoksun çözümüne dair ilk girişim Platon tarafından ortaya konulur. Buna göre kişide öğrenmeye konu olan nesne hakkında bilgiden ziyade birtakım inançlar mevcuttur ve bunlar kişide bir yerlerde bulunur. Bunları ortaya çıkarmanın yolu, öğretmekten değil hariçten bir uyarma ile sorgulamaktan geçer. Daimî bir sorgulamanın neticesinde açığa çıkan bu bilgi, ona göre *hatırlama*dan (*anemnesis*) ibarettir.[305] Peki kişide örtük olarak bulunan bu bilgilerin kaynağı nedir? Bir başka deyişle, hatırlamakla ortaya çıkan bu "saklı bilgiler" nerede bulunur? Platon'a göre bu sorunun cevabı ruhtur ve bu cevap, bir şekilde ruhun ölümsüzlüğü hükmünü gerekli kılacaktır.[306]

Aristoteles, Menon paradoksunun çözümüne dair araştırmayı *I. Analitikler* ve *II. Analitikler*'de yapar.[307] Aristoteles'e göre bir şeyin mahiyetine/neliğine dair araştırmayı başlatabilecek kadar güçlü, ancak onu anlamsız kılmayacak kadar zayıf bir ön bilgiye sahip olmamız gerekir.[308] Başka bir ifadeyle o, tanıma konu olan şeye dair tam bir bilişsel boşluk ile tam bir bilme hali arasına denk düşen aracı bilişsel durakların olması gerektiğini savunur. Şu durumda, eğer akla dayalı her öğrenim önceki bir bilgiden yola çıkıyorsa[309] bilgi, hiyerarşik bir biçimde dizilmiş bir kanıtlamalar

---

[304] Bu düzlem, İslâm düşünürlerinin kavramsallaştırması çerçevesinde yakîn, zan, şek, vehim ve cehl gibi kısımlara ve bunların alt katmanlarına ayrılır. Bkz. Muhammed Rıza el-Muzaffer, *el-Mantık* (Necef: Matbaatü'n-Nu'mân, 1968), 17-18. Buna göre öğrenmenin imkânını kabul edenler, epistemik aralıkların süreklilik uzantısı üzerinde bulunan bilgisizlik (*cehl*) seviyesinden başlayarak bunu yükseltme ve tam anlamıyla bilme (*yakîn*) seviyesine ulaşma olanağına sahiptir. Buna karşılık Menon paradoksu, mutlak bilgisizlik ve tam bir bilgi hali olmak üzere ya hep ya hiç kavrayışı gibi keskin bir ikilem üzerine kuruludur.

[305] Scott LaBarge, *The Legacy of the Meno Paradox: Plato and Aristotle on Learning and Error* (Arizona: The University of Arizona, Doktora Tezi, 2000), 56-63.

[306] LaBarge, *The Legacy of the Meno Paradox*, 52.

[307] Bu araştırmanın Aristoteles'de burhan, bölme ve tümevarım yöntemlerini de kuşatacak şekilde nasıl yapıldığı hakkında bir inceleme için bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*: *The Posterior Analytics*, 31-248.

[308] Menon paradoksunun karşımıza çıkardığı zorluğu aşmak için ilk durak, ya hep ya hiç kavrayışı üzerinde duran ikilemi (*dichotomy*) bir şekilde esneterek aracı bilişsel durumların varlığını ortaya koymaktır. Bkz. David Charles, *Aristotle on Meaning and Essence* (Oxford: Clarendon Press, 2000), 35-37.

[309] Aristoteles, *II. Analitikler*, 71a1-2.

bütünüdür ve bunların nihai bir kaynağının olması gerekir. İşte bu kaynak, ilksel bilgilerimizdir (*bedîhîler*).[310] Platoncu doğuştancı bilgi anlayışının aksine, Aristoteles'e göre bizler öğrenme faaliyetine başlamak için sıçrama tahtası olarak kullandığımız bu ilk ilkeleri elde edeceğimiz bir yetiyle dünyaya geliriz ki bu, *duyumsama*dır.[311] Bunun bir sağlaması olarak bilişsel evrelerimiz; duyumdan hafızaya, oradan tecrübeye, tecrübeden tümelin bilgisine, oradan da öğrenmeye başlayacağımız ilk ilkelerin bilgisine geçerek tamamlanır.[312]

Bilginin elde edilmesinin imkânı açısından önemli bir yer tutan paradoks ve çözümüne dair girişimler İslam düşünce geleneğinde de göze çarpar. Söz gelimi, Fârâbî *Felsefetü Eflâtûn*, *Kitâbü'l-Cem'*, *Kitâbü'l-Burhân* ve *Şerhü'l-Kıyâs*[313] gibi eserlerinde açmazı yeniden ortaya koyar. Özellikle *Kitâbü'l-Cem'*'de Platon ve Aristoteles'in paradoksa dair çözümlerinin özünde kesiştiğini düşünür. Buna göre öğrenme, bir kişinin araştırma sırasında karşılaştığı duyulur nesneye ait niteliklerin daha önce elde ettiği bir kavramı ona *hatırlatma*sı yoluyla gerçekleşir. Fârâbî'ye göre, Aristoteles'in önceden elde ettiğimiz kavramları karşımıza çıkan yeni nesnelerin neliğini bilme yolunda nasıl işlevsel hale getirdiğimize dair açıklaması, Platon'un "öğrenmek, hatırlamaktır" şeklindeki ifadesine denk düşer.[314]

İbn Sînâ'ya göre, mutlak olarak bilinmeyen ve mutlak olarak bilinenin bilinmeye konu olmadığı aşikardır. Bununla beraber o, -Aristo'ya benzer şekilde- bir şeyin bilgisine dair aracı bilişsel durakları ispat etmekle paradokstan çıkmayı dener. Şu durumda bilgiye konu olan *matlub* için birtakım cihetler söz konusudur ve *matlub*, tasavvurla bilfiil biliniyorken tasdikle de bilkuvve biliniyordur. Onun bizim tarafımızdan bilinmeyen yönü ise özel bir nesne olmasıdır.[315] Şu durumda araştırmamıza konu olan

---

[310] Jonathan Barnes, *Aristotle's Posterior Analytics* (Oxford: Clarendon Press, 1994), 260, 271.
[311] Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*: *The Posterior Analytics*, 234.
[312] Aristo, *Mantıku Aristo*, thk. Abdurrahman Bedevî (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1980), 2/482-485.
[313] Fârâbî'nin paradoksa dair yorumu için bkz. Deborah L. Black, "al-Fārābī on Meno's Paradox", *In The Age of al-Fārābī: rabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*, ed. Peter Adamson (London: Warburg Institute, 2008), 15-34.
[314] وهذا ما قاله افلاطون: إن التعلم تذكر Bkz. Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbü'l-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*, thk. Elbîr Nasrî Nâdir (Beyrut: Dârü'l-Meşrık, 1986), 99.
[315] İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Burhân*, 75. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın konu hakkındaki görüşlerinin daha geniş bir değerlendirmesi için bkz. Yaşar Aydınlı, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Menon Paradoksu (Öğrenme Paradoksu)", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler = International Ibn Sina Symposium, 22-24 Mayıs 2008*, ed. Mehmet Mazak vd. (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür AŞ Yayınları, 2009).

bu "özel" şeyin bilinmiyor oluşu, ne onu büsbütün bilişsel çemberin dışına çıkarır ne de bütünüyle ona dair bilgimizin varlığını ifade eder.

Platon'un *Menon*'una doğrudan atıf yapmasa da Râzî, paradoksu *Muhassal, el-Metâlibü'l-âliye, Mulahhas, el-Âyâtü'l-beyyînât, Erba'în, Tefsîr, Şerhu 'Uyûni'l-hikme* ve *el-Mantıku'l-kebîr* gibi hayatının farklı dönemlerinde kaleme aldığı pek çok eserinde yeniden gündeme getirir.[316] Her ne kadar Râzî ve sonrasında paradoksun bağlamı, mantık konuları arasındaki yapısal ilişkileri yeniden düzenleyen ve meselelerin sıradüzeni üzerine yoğunlaşan bir hal almışsa da[317] bazı eserlerinde Râzî tarafından kulların fiillerinin yaratılması (irade hürriyeti) hususunda Mu'tezile'ye karşı kullanılan önemli bir argüman olarak işlevsel bir boyut kazanmıştır. Bunu pekiştirmek adına Râzî'nin *Tefsîr*'deki şu ifadelerini aktarmak istiyoruz:

> Tasavvurun kesbî olması imkânsızdır. Çünkü kazanılan o şeyin, eğer bunu kazanan farkında ise, bu, onun için tasavvur edilmiş demektir. Halbuki hasıl-ı tahsil muhaldir. Yok eğer kul bunun farkında değilse, ondan habersiz demektir. O şeyden habersiz olan kimsenin ise, onu talep etmesi imkânsızdır. Eğer sen "Bu husus, bir yönden fark edilir, bir yönden edilmez" dersen, ben derim ki: "Fark edilen, fark edilmeyenden başkadır." Böylece bu iki kısımdan her biri için biraz önce yapılan taksim yeniden geriye dönmüş olur. Tasavvurun hiçbir surette kesbî olmadığı sabit olup, tasdikin bulunmasında iki tasavvurdan her birinin bulunmasının yeterli olması demek olan zarûrî bir ilim de bulununca, tasavvur kesbî olmamış olur ve bu kesbî olmayan tasavvur, tasdiki gerektirir. O halde bu demektir ki, her ne zaman tasavvurlar bulunursa, hiç şüphesiz tasdik de bulunur. Her ne zaman o bulunmazsa, tasdik de bulunmaz. Binaenaleyh bu bedîhî (zarûrî) tasdiklerin bulunması kesbî değildir. Sonra bedîhî tasdikler, nazarî tasdikleri gerektirirse, o nazarî tasdikler de kesbî olmazlar. Çünkü zarûrî olanın, lâzım-ı gayr-ı mufârıkı olan vasfı da zarûrîdir.
> […]
> Böylece bu izah ile, bütün ilimlerin zarûrî olduğu sabit olur. Yine fiillerin başlangıcının da birtakım ilimler olduğu anlaşılır. O halde kulların fiillerinin tamamı zarûrîdir. Bu demektir ki, insan aslında mecbur olduğu halde muhtâr (irade sahibi) görünmektedir.[318]

Şu durumda Râzî'nin bu ifadeleri, insanın mutlak bir sınırlılık ve kuşatılmışlıkla karşı karşıya olduğunu, eşyaya dair mantıksal ilişkileri kavrayarak epistemik bir ilerlemeye sahip olamayacağını ve sonuç olarak kendisi üzerinde cereyan eden hiçbir aksiyonda insanın kazanımından söz edilemeyeceğini ortaya koyar. Bu fikri temellendirirken

---

[316] Râzî, *Muhassal*, 23-24; *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî: el-Cüzü't-tâsî' fi'l-cebr ve'l-kuder*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkā (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1987), 101-102; *Mantıku'l-Mulahhas*, thk. Ahad Ferâmerz Karamelekî ve Âdîne Asgarînejad (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmâm Sâdık, 2003), 105; *el-Erba'în fî usûliddîn I-II*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkā (Kâhire: Mektebetü'l-külliyyâti'l-Ezheriyye, 1986), 1/330-331, 2/321; *Şerhu Uyûni'l-Hikme I-III*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā (Tahran: Müessesetü's-sâdık, 1415), 1/44; *Tefsîrü'l-Fahri'r-Râzî I-XXXII* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981), 15/111, 20/108, 24/179; *el-Mantıku'l-kebîr,* thk. Turgut Akyüz (Riyad: Dârü Fâris, 2022), 1/307-308.
[317] Harun Kuşlu, "Bilinmeyeni Bilmek: Fahreddin er-Râzî'den Taşköprülüzâde'ye 'Mutlak Meçhul' Paradoksu", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* VI/I (2022), 86.
[318] Râzî, *Tefsîr*, 24/179.

kullandığı en önemli argüman ise görüldüğü üzere Menon paradoksudur.[319] *Tefsîr*'deki bağlama paralel bir şekilde Râzî, argümanı, *Metâlib*'in dokuzuncu bölümünün "İman ve küfrün kulların kalbinde meydana gelmesinin ancak Allah'ın yaratmasıyla mümkün olduğunu gösteren deliller" başlığı altında,[320] *Erbaîn*'de ise "Kulların fiillerinin yaratılmış olup olmadığı"[321] isimli yirmi ikinci meselede ele alır.[322] Şu durumda argümanın en önemli muhatabının Mu'tezile olduğunu söylemek mümkündür.

Râzî'nin bazen Cebriyye'nin,[323] bazen de nazar ve istidlâli reddedenlerin[324] delilleri arasında saydığı, ancak pek çok eserinde "benim görüşüm budur"[325] ifadesiyle benimsediği kıyâs-ı mukassimin (ikilem/dilemma) *Muhassal*'da yer alan şeklini şöyle aktarabiliriz:

a) Talep edilen, eğer bilinmiyorsa talep edilmesi imkânsızdır. Çünkü kişi bilmediği şeyi talep edemez.

b) Talep edilen, eğer biliniyorsa talep edilmesi yine imkânsızdır. Çünkü elde olan şeyin tekrar elde edilmesi imkânsızdır.

c) İbn Sînâ'nın açmazdan kurtulmak için ileri sürdüğü görüşün[326] aksine, kavramın bir yönüyle bilinip bir başka yönüyle bilinmemesi de mümkün değildir. Zira ilk iki şıkta olduğu gibi, kavramın bilinen yönü elde edildiği için tekrar bilinemez. Bilinmeyen yönü de mutlak anlamda meçhul olduğu için talep edilemez.[327]

---

[319] Râzî'nin Menon paradoksunu irade hürriyetine dair görüşleri çerçevesinde nasıl işlevselleştirdiğini *Metâlib*, *Tefsîr* ve *Mulahhas* isimli eserleri bağlamında inceleyen bir çalışma için bkz. Nora Jacobsen ben Hammed, "Meno's Paradox and First Principles in Fakhr al-Din al-Râzî", *Oriens*, 48 (2020), 320-344.

[320] Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî: el-Cüzü't-tâsî' fi'l-cebr ve'l-kuder*, 101.

[321] Râzî, *el-Erbaîn*, 1/330-331.

[322] Râzî *Tefsîr*'de bu argümanı hatırlama kavramına tatbik eder: Hatırlama, hatırlananı talep etmek demektir. Bu talep anında, kulun o şey hakkında şuuru ya vardır ya da yoktur. Eğer onun, hatırlama hakkında bir şuuru varsa bu hatırlama zaten mevcuttur. Mevcut olan bir şeyin yeniden talep edilmesi imkânsızdır. Eğer onun, hatırlama hakkında hiçbir şuur ve bilinci yoksa bizzat (o hatırlamanın) kendisini nasıl talep edebilir! Çünkü bizzat kendisi hakkında tasavvurun bulunmadığı bir şeyi talep etmek için ona yönelmesi imkânsızdır. Şu durumda hatırlama, kulun kazanımıyla gerçekleşmeyip Allah Teâlâ'nın fiili olmalıdır. Bkz. Râzî, *Tefsîr*, 20/108.

[323] Râzî, *Tefsîr*, 2/157.

[324] Râzî, *Tefsîr*, 2/102-103; *Muhassal*, 37.

[325] Râzî, *Erbaîn*, 2/322.

[326] İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Burhân*, 75.

[327] Râzî, *Muhassal*, 23.

Menon karşısında bunun "hileli bir argüman" olduğunu söyleyen Sokrates'e benzer şekilde Tûsî, argümanın "açık bir safsata" olduğunu belirtir.[328] İbn Ebi'l-Hadîd'e göre ise bu delilin imkânsız kıldığı husus, tasavvurun elde edilmesi değil talep edilmesidir. Şu durumda, at kavramını hedefleyen herhangi bir araştırma veya talep olmaksızın "bir yolla" o kavramı elde etmek mümkündür. Burada İbn Ebi'l-Hadîd iki yöntem sunar. Bunlardan ilki, kişinin bizzat kavrama yönelmeksizin başkası tarafından bu kavramın kendisine aktarılmasıdır. Kuşkusuz at kavramının karşılığı olan mahiyetin parçaları zihinde evvelî bir şekilde bulunur. Çünkü bu parçalar ya duyumlamayla ya da aklın bedâhetiyle kişide zorunlu olarak yer edinen genel ilkelerdir. Öyleyse bir başkası bendeki bu genel ilkeler havuzundan at kavramının karşılığı olan mahiyetin parçalarını seçerek sentezlemek suretiyle bana aktarırsa ben de bu kavramın bilgisini -istemsizce/talep olmaksızın- "kazanmış" olurum. İkinci yöntem, kişinin bizzat at kavramına yönelmeksizin talep ettiği başka bir kavram veya yargının o kavramı gerektirmesiyle elde edilmesidir. Örneğin araştırmacının bir yargıyı talep ettiğini düşünelim ve bu yargı, at kavramını gerektiriyor olsun. Burada asıl yönelime konu olan yargı iken, bu yargının -kişinin talebinden bağımsız olarak- zihne kazandırdığı birincil ve ikincil kavramlar söz konusu olabilir.[329] Sonuç olarak İbn Ebi'l-Hadîd, Râzî'nin aktardığı ikilemin tasavvurların kazanılmasının değil, talep edilmesinin önündeki bir engel olduğunu düşünür ve talep şartını esneterek kavramı elde etmenin imkânına kapı aralamaya çalışır.

İbn Ebi'l-Hadîd'in *Şerhü'l-Âyâti'l-beyyinât*'da verdiği bir başka cevap ise doğrudan yönler teorisiyle alakalıdır. Buna göre tasavvura dair bilinmeyen (*meçhul*) yön, mutlak anlamda meçhul değildir. Zira mutlak olarak bilinmeyen şey, hem zâtı künhüyle/hakikatiyle tasavvur edilmeyen hem de kendisine doğru bir şekilde yüklenen zâtî ve arazî özelliklerinden herhangi biri tasavvur edilmeyendir. Oysa biz bir şeyin hakikatini bilmesek de zâtî veya arazî özelliklerinden birini veya birkaçını bilebiliriz. İşte bildiğimiz bu yön/ler, o zâta yönelmeyi ve onun hakikatini bilmeyi tetikleyen etkenlerdir.[330] Efdalüddin el-Hûnecî'nin (ö. 646/1248) bu noktada verdiği örneğe göre,

---

[328] Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, thk. Muhsin Bîdârfer (Kum, Mektebetü Bîdar, 1440), 67.
[329] İbn Ebi'l-Hadîd, *Ta'lîk,* 375b-376a; *Şerhu'l-Âyâti'l-beyyinât*, 119.
[330] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-Âyâti'l-beyyinât*, 119; Râzî'nin bu görüşüne dair benzer bir eleştiri için bkz. Kutbuddin Râzî, *Şerhü'l-Metâli'*, thk. Üsâme es-Sâidî (Kum: Menşûrât Zevi'l-Kurbâ, 1970), 1/396; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf (ve meahu hâşiyetü's-Siyelkûtî ve'l-Halebî alâ Şerhi'l-Mevâkıf)*, thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/111-112.

biz meleğin semâvî bir varlık olduğunu veya peygamberlere vahiy getiren bir elçi olduğunu, cinin ise farklı şekillere girebilen latif bir cisim olduğunu biliriz. Melek ve cin hakkında bu kadarlık bir bilgi onların hakikatlerine dair araştırma için bir başlangıç noktası olmaya kâfîdir.[331]

ii. Tasavvurların Tanımla Kazanılmasının Mümkün Olmadığı İddiası

Ya başkası tarafından yahut da tasavvurun bir itibarla biliniyor oluşundan kaynaklı olarak herhangi bir tasavvurun hakikatine dair araştırmaya yol bulabiliyorsak karşımıza cevaplanması gereken önemli bir soru çıkar: Eğer tasavvuru elde etmenin bir imkânı varsa bunun yolu nedir? İbn Ebi'l-Hadîd'e göre mantıkçıların buna verdiği cevap, *tanım* yani *kavl-i şârih*tir.[332] Buna göre insanlar, karşılarına çıkan birtakım özel hakikatleri oluşturan zâtî veya arazî parçaları ortaya koymak suretiyle tasavvuru elde edebilirler. Öyleyse Râzî'nin tasavvurların kazanılmış olmadığına dair ikinci delilinin mantıkçıların tanım teorisine dair eleştirileri olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca bu delil, yukarıda bahsi geçen açmazın tamamlayıcısı olarak da düşünülmelidir.

Râzî'ye göre tanım, lafzın genel olarak (icmâl yoluyla) kendisine delâlet ettiği şeyin açıklanmasından (*tafsîli*) ibarettir[333] ve bu yaklaşıma göre tanım (*hadd*) ile betim (*resm*) arasında herhangi bir fark yoktur.[334] Altaş'a göre Râzî'nin bu tanımı, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'de (ö. 547/1152) yer alan adsal tanımdan mülhemdir ve bunun da kaynağı kelamcıların tanım anlayışlarıdır.[335] Zira kelâmcılara göre nesneler türdeş atomlardan meydana gelmekte ve cisimleri birbirinden ayıran unsurun arazlar olduğu kabul edilmektedir. Bu çerçevede tanım, tanımlanan nesnenin arazlarının belirlenmesi (*temyiz*) ve açıklanmasından ibaret olmalıdır.[336]

---

[331] Efdalüddin el-Hûnecî, *Keşfü'l-esrâr 'an gavâmizi'l-efkâr*, thk. Hâlid er-Ruveyhib (Tahran: Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1389), 66; Necmeddin Kâtibî, *Câmiü'd-dekâik fî keşfi'l-hakâik: Gerçeği Keşfetmenin İncelikleri*, çev. Selman Sucu vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022), 130.

[332] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-Âyâti'l-beyyinât*, 119; *Şerhü'l-Urcûze fi'l-mantık*, 124.

[333] Râzî'ye benzer şekilde İbn Teymiyye bu tanımı, *Nakzu'l-mantık*'ta tasavvurların tanımlarla (*hadd*) meydana gelemeyeceğine dair bir delil olarak ileri sürmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Nakzü'l-mantık: Meşşâî Mantığın Eleştirisi*, çev. Hikmet Akpur (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 134.

[334] Râzî, *Mantıku'l-Mülahhas*, 111; *Nihâyetü'l-'ukûl,* 1/113.

[335] Râzî, Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin de tanımı "tanımlanan şeyin hakikatini tafsil eden söz" olarak tanımladığını nakleder. Bkz. Râzî, *el-Kâşif 'an usûli'd-delâil ve fusûsi'l-'ilel*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkā (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1992), 19.

[336] Altaş, *Fahreddîn er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 96.

Râzî, -*el-Mebâhis* ve *el-Mantıku'l-kebîr*'deki ifadeleri istisna edilecek olursa- İbn Sînâcı tanım anlayışını cins ve faslın toplamının mahiyeti meydana getirmesi üzerinden eleştirir. Ona göre burada iki zorluk karşımıza çıkar: Bunlardan ilki, mantıkçıların da kabul ettiği üzere cins ve faslı doğru bir şekilde tespit etmenin zorluğudur. Bu durumu Seyyid Şerîf Cürcânî, Kutbuddin er-Râzî'nin *Tahrîr*'ine yazdığı hâşiyede şu şekilde dile getirir: "Bil ki, mevcut hakikatlerin zâtîlerine muttali olmak ve bunlarla arazîlerini ayırt etmek oldukça güçtür. Zira cins genel araza (*araz-ı amm*), fasıl da hâsseye benzer. Bu sebeple kavmin (mantıkçıların) reisi (İbn Sînâ) eşyanın tanımlanmasını zor görür."[337] Bu noktada, İbn Sînâ'nın tanımı elde etmenin zor olduğu yönündeki görüşünü kabul etmeyerek bunun kolay olduğunu iddia eden Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, Râzî'nin eleştirilerinin hedefi olur:

> Tanımı meydana getirmenin zorluğu, takriri daha önce geçtiği üzere yakın cins ve yakın faslın bilinmesinin zorluğundan kaynaklanır. Şeyh (İbn Sînâ) bunu takrir ettiğinde *Mu'teber* sahibi (Bağdâdî) buna itiraz ederek şöyle dedi: Bu oldukça kolaydır. Çünkü tanımlar, isimlerin tanımlarıdır. İsimler ise akledilir olanların isimleridir. Her makulün, ortak parçasının (cins) kemalinin (karîb) ne olduğu ve ayırt eden parçasının (fasıl) kemâlinin (karîb) ne olduğu bilinmeye açıktır. Bu açıdan tanım oldukça kolaydır.
>
> El-İnsaf! Eğer ondan (tanımdan) maksat, ismin delalet ettiği şeyin açıklanması ise durum *Mu'teber* sahibinin ifade ettiği gibidir. Eğer maksat mevcut mahiyetlerin bilgisi ise, işte bu, son derece zordur.[338]

Râzî'nin mantıkçıların tanım teorisinde gördüğü ikinci zorluk, mahiyetin cins ve fasıldan oluşmasında yatmaktadır. Buna göre, bir şeyin hakikatine dair cins ve fasıldan oluşan tanım ya bu ikisinin bilinmesiyle ya da bunların toplamlarının bilinmesiyle meydana gelir. İlk durum geçersizdir. Zira ne tek başına cinsin bilinmesi ne de tek başına faslın bilinmesi hakikati tam anlamıyla ortaya koymaz. İkinci durum da geçersizdir. Çünkü cins ve faslın toplamı hakikate eşittir. Hakikatin bu ikisinin toplamıyla bilinmesi bir şeyin kendisiyle bilinmesi anlamına geleceğinden geçersizdir.[339] Tûsî'ye göre, Râzî'nin yanılgısı, mahiyeti oluşturan parçaların toplamının mahiyete denk kılınmasıdır. Oysa parça her zaman bütünden öncedir ve parçalar bir araya geldiğinde parçaların salt toplamından başka bir mahiyet husule gelir.[340] İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, bileşik mahiyeti onu oluşturan parçalardan ayıran şey,

---

337 Seyyid Şerîf Cürcânî, *Hâşiye 'alâ Tahrîri'l-kavâidi'l-mantıkiyye fî şerhi'ş-Şemsiyye,* tsh. Muhsin Bîdârfer (Kum: Menşûrât-ı Bîdâr, 1426), 213.
338 Râzî, *Mantıku'l-Mülahhas,* 118.
339 Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl,* 1/111.
340 Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal,* 68.

toplamın bu yeni formudur (*el-hey'etü'l-ictimâiyye*).[341] Örneğin sirkencebin şerbetini oluşturan unsurlar su, bal ve sirke iken bu maddelerin bulunması sirkencebin şerbetinin bulunduğu anlamına gelmez. Çünkü sirkencebin şerbeti bu unsurların bir araya gelmesiyle oluşan yeni bir formdur.[342]

Buraya kadar Râzî'ye göre tanım terkibini elde etmenin güçlüğüne değinmiş olduk. Ancak Râzî'nin özgün eleştirisi tanımın imkânına yönelik değerlendirmelerinde yatar. Yukarıda dilsel ve kavramsal olmayıp hakikate dönük bir tanımı meydana getiren temel unsurların tespitinin pratik bir zorluğundan bahsedilirken, tanımın imkânına yönelik eleştirilerinde Râzî, tanım anlayışının içinde barındırdığı paradoksal duruma da atıf yaparak teorik bir zorluğa işaret eder. Bu bağlamda o, tanımın imkânı çerçevesinde ortaya çıkan dört ihtimali ele alarak bunların geçersizliğini göstermeye çalışır: (i) Bir mahiyetin kendisiyle tanımlanması imkânsızdır. Çünkü bu durumda bir şey kendisini tanımlamış olur. Ayrıca tanımlanan mahiyetin kendisinden önce bilinmesi gibi aklî bir imkânsızlıkla karşı karşıya kalırız. (ii) Bir mahiyetin kendisine dahil olan parçalarının toplamıyla tanımlanması (*hadd-i tâmm*) da mümkün değildir. Zira parçaların toplamı mahiyetin kendisine eş değerdir ve bu durumda -tıpkı ilk şıkta olduğu gibi- bir şey kendisiyle tanımlanmış olur. Kendisine dahil olan parçaların bir kısmıyla tanımlanması (*hadd-i nâkıs*) da söz konusu olamaz. Eğer öyle olsaydı, o parçalar mahiyetin tamamını tarif etmiş olurdu. Bu durumda, o parçalar hem kendisini -ki bu imkânsızdır- hem de kendisi dışındaki diğer parçaları tanımlamış olurdu. (iii) Mahiyetin kendisi dışındaki parçalarla tanımlanması (*resm-i nâkıs)* da mümkün değildir. Çünkü bu türden bir tanım, bu parçaların söz konusu mahiyete ait olduğuna dair bir ön bilgiyi gerekli kılar. Bu da hem kısırdöngüyü (parçalardan mahiyetin, mahiyetten parçaların bilgisine) hem de o mahiyet dışındaki bütün mahiyetlerin o anda detaylı bir şekilde bilinmesini gerekli kılar, ki bu da imkânsızdır. (iv) Son olarak -ikinci ve üçüncü şıkların geçersizliği sebebiyle- bir mahiyetin içinde ve dışında olan parçaların terkibiyle (yani cins ve hâsse ile) tanımlanması (*resm-i tâmm*) da olanaklı değildir.[343]

---

[341] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-Âyâti'l-beyyinât*, 124; *et-Ta'lîk*, 441b.
[342] Râzî, *el-Mantıku'l-kebîr*, 1/308.
[343] Râzî, *Muhassal*, 23-24; *Mantıku'l-Mulahhas*, 101 vd.; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-Âyâti'l-beyyinât*, 120 vd.

İbn Ebi’l-Hadîd’e göre, Râzî’nin burada yaptığı taksim tam değildir. Çünkü tanımı mümkün görenlerin yaygın olarak kullandığı yöntem, mahiyeti kendisi ile ona dahil olan veya onun dışındaki parçaların birleşimiyle tanımlamaktır. Ona göre bu ihtimalin -Râzî açısından- bâtıl olması, taksime dahil edilmesinin önünde bir engel değildir.[344] Ayrıca mahiyetin kendisine dahil olan veya kendisi dışındaki parçalarla tanımlanmasının olanaksızlığı, iv. şıkta olduğu gibi bu ikisinin terkibiyle tanımlanmasını geçersiz kılmaz. Çünkü bir şeyin münferit olarak parçaları hakkında verilen hükmün bu parçaların terkibiyle meydana gelen toplamın hükmüne denk tutulması doğru değildir.[345]

Râzî’nin tanımın imkânına yönelik iddialarına İbn Ebi’l-Hadîd’in asıl eleştirisi, mahiyetin basit ve bileşik şeklindeki ayrımına dayanır. Ancak bundan önce Râzî’nin gerçekleşmiş, yani zihinde bulunmakla beraber asıl olarak âyanda tahakkuk etmiş bileşik (*mürekkeb*) mahiyeti kabul ettiğini belirtmemiz gerekir.[346] Çünkü bunun kabul edilmemesi, İbn Ebi’l-Hadîd’e göre, cins ve fasıldan oluşan türleri veya mâhiyetin kurucu unsurlarının biraraya gelmesiyle oluşan heyetlerin (*el-hey’etü’l-ictimâiyye*) kabul edilmemesi anlamına gelir, ki bu bir tür safsatadır. Ayrıca bu tutum bedîhîleri inkâr anlamı taşır.[347] Bu nokta belirginleştirildiğine göre eleştirinin temerküz ettiği asıl kısma geçiş yapabiliriz. İbn Ebi’l-Hadîd’e göre, tanıma konu olan zihnî mahiyetle dışta tahakkuk etmiş mahiyet -parçalarına nispetle- aynıdır. Öyleyse zâtî parçalarıyla meydana gelen (*tekavvüm*) mahiyet o parçalarla tanımlanabilmelidir. Eğer tanımlanmıyorsa o parçalardan meydana geldiği de iddia edilemez. Formüle edilecek olursa; (i) mahiyeti kuran (*mukavvim*) şey, -bir şeyin kendisini oluşturmasının imkânsızlığı sebebiyle- mahiyetin kendisi olamaz. (ii) Onu kuran, parçalarının toplamı da değildir. Aksi takdirde yine bir şey kendisini oluşturmuş olur. (iii) Bu şey, mahiyetin parçalarından biri de olamaz. Çünkü bu durumda o parça hem kendisini hem de mahiyetin diğer bileşenlerini oluşturmuş olur. Bu parçanın kendisini oluşturması -bir şeyin kendisinden önce bulunmasının imkânsızlığından ötürü- anlamlı değildir. Kendisini oluşturmaması ise -bu parça olmaksızın mahiyetin meydana gelmesi

---

[344] İbn Ebi’l-Hadîd, *Ta‘lîk*, 441a-441b; *Şerhu’l-Âyâti’l-beyyinât*, 124; Necmeddin el-Kâtibî, *el-Mufassal fî Şerhi’l-Muhassal*, thk. Saîd Fûde (Beyrut: el-Asleyn li’d-dirâsât ve’n-neşr, 2018), 1/65.
[345] İbn Ebi’l-Hadîd, *Ta‘lîk*, 441b.
[346] Râzî, *Muhassal*, 48; *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye fî ilmi’l-ilâhiyyât ve’t-tabiîyyât*, thk. Muhammed el-Mu‘tasım-billah el-Bağdâdî (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-Arabî, 1990), 1/144.
[347] İbn Ebi’l-Hadîd, *Ta‘lîk*, 376a.

imkânsız olduğu için- geçersizdir. Sonuç olarak İbn Ebi'l-Hadîd, mahiyeti kuran bileşenlerle tanımı oluşturan bileşenler arasında kurduğu ilişki üzerinden Râzî'nin eleştirilerinin geçersizliğini ortaya koymaya çalışmaktadır.[348]

İbn Ebi'l-Hadîd'in dile getirdiği bir başka husus, mahiyeti kuran bileşenlerin sayımı ile biraraya geldiklerinde meydana gelen yeni form arasındaki farka dayananır. Buna göre bileşik bir mahiyet; cins, fasıl ve toplamın yeni formundan (*el-hey'etü'l-ictimâiyye*) ibarettir. (a) Eğer toplamın yeni formu, mahiyetin zâtîlerinden biri olarak kabul edilirse; cins ve faslın bilgisinin toplamın yeni formunun bilgisini gerektirdiğini, onun da mahiyetin bilgisini verdiğini söyleyebiliriz. Şu durumda, mahiyetin, kendisine toplamın yeni formunun eklendiği zâtî parçalarıyla tanımlanması imkânsız olmaz. (b) Toplamın yeni formunun (*el-hey'etü'l-ictimâiyye*), mahiyetin arazîlerinden biri olarak kabul edilmesi halinde de tanım mümkündür. Çünkü mahiyeti meydana getiren zâtî unsurlar (cins ve fasıl) ile bu unsurların lâzımı olan arazî unsur (*el-hey'etü'l-ictimâiyye*) bir araya geldiğinde -cins ve fasıldan başka- yeni bir heyet meydana gelir. Dolayısıyla toplamın yeni formuyla yapılan bir tanım, mahiyetin kendisiyle tarif edilmesi olarak değil, arazîlerinden biriyle tanımlanması olarak kabul edilmelidir.[349]

Hem İbn Ebi'l-Hadîd'in *Şerhü'l-Âyâti'l-beyyinât*ı'nda hem de Kâtibî'nin *Câmiü'd-dekâik*i'nde yer alan bir başka eleştiri ise, mahiyetin kurucu unsurlarının zihinde hazır bulunmasıyla birlikte tanımın faal aklın feyziyle meydana gelmesi üzerine kuruludur. Buna göre, mahiyeti tanımlama aşamasında nefsin tüm hazırlıkları yapması (yani mahiyetin maddi unsurları olan cins ve faslı tespit ederek biçimsel (*sûrî*) unsuru tamamlaması), *el-cevher el-âkil el-mufârık* veya *vâhibü's-suver* olan faal aklın feyiz yoluyla nefse tanımı aktarmasının sebebi olur.[350] Böylece mahiyet, sadece kurucu unsurları ile değil bunlara ilave bir feyiz yoluyla tanımlanır. Aynı durum betimlenen mahiyetler için de geçerlidir. Söz gelimi, basit mahiyetlerin resme aracı olan unsurları zihinde hazır bulundurulduğunda bu mahiyetlerin suretleri faal aklın feyziyle nefse ulaştırılır ve o mahiyetin betimi elde edilir.[351]

---

[348] İbn Ebi'l-Hadîd, *Ta'lîk*, 376a; *Şerhu'l-Âyâti'l-beyyinât*, 120-121.
[349] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-Âyâti'l-beyyinât*, 122.
[350] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-Âyâti'l-beyyinât*, 122; Necmeddin Kâtibî, *Câmiü'd-dekâik fî keşfi'l-hakâik: Gerçeği Keşfetmenin İncelikleri*, 132. Kanaatimizce İbn Ebi'l-Hadîd'in tanımın imkânına yönelik olarak bu yöntemi zikretmesi, onun Meşşâî düşünceye meyletmesi olarak değil, Râzî'nin bu görüşüne karşı tüm alternetaif cevapların irâdı olarak değerlendirilmelidir.
[351] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-Âyâti'l-beyyinât*, 122.

Son olarak, mahiyetin bazı zâtî parçalarıyla tanımlanması da mümkündür. Bu iddia, Râzî'nin ifade ettiği gibi, x parçasının hem kendisini hem de mahiyeti oluşturan diğer parçaları (söz gelimi y ve z) tanımladığı anlamına gelmez. Çünkü tanımlayan x parçası, tanıma muhtaç olmayan veya başkası tarafından tanımlanan bir şey olabilir. Şu durumda, x parçasının hem kendisini hem de y ve z parçalarını tanımladığı değil, bir bütün olarak o mahiyeti tanımladığı düşünülmelidir.[352]

Tasavvurların kazanılmış olmadığına dair Râzî'nin argümanları Menon paradoksu ve tam tanımın imkânı problemiyle sınırlı değildir. O, *el-Mantıku'l-kebîr*'de bu iki delile ilave olarak tanım teorisiyle irtibatlı üç delil daha zikrederek meseleyi derinleştirmektedir.[353] Ancak Râzî'den sonra tasavvurların ve buna bağlı olarak tasdiklerin zorunlu olduğu şeklindeki görüş benimsenmiş ve sürdürülmüş değildir. Öyle ki, başta İbn Ebi'l-Hadîd, Esîrüddin el-Ebherî, Tûsî, Hûnecî, Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283), Kutbüddin er-Râzî, Seyyid Şerif Cürcânî ve Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561)[354] olmak üzere pek çok âlim tarafından bu görüş farklı açılardan eleştirilmiştir.

3.1.2. Zorunlu Tasdikler Yalnızca Bedîhiyyâttan mı İbarettir?

Hakkında olumlu veya olumsuz herhangi bir hüküm vermeksizin kendisi olmak bakımından itibara aldığımız mahiyetin idrakine *tasavvur*, hakkında olumlu veya olumsuz olarak bir hüküm verdiğimiz mahiyetin idrakine ise *tasdik* denir.[355] Önceki bölümde geçtiği üzere, Râzî'ye göre tasavvurlarımızın tamamı zorunludur ve sözgelimi melek ve cin gibi karşımıza çıkan birtakım kavramların yalnızca yorumundan (*tefsîr*) veya varlığına dair bir kanıtlamasından (*burhân*) bahsedilebilir.

Tasdikler konu ve yüklem olmak üzere iki tasavvurdan meydana geldiğine göre ve tasavvurların tamamı zorunlu olduğuna göre tasdiklerin de kazanılmış olmamaları

---

[352] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-Âyâti'l-beyyinât*, 123; Necmeddin Kâtibî, *el-Mufassal*, 1/67.
[353] Râzî, *el-Mantıku'l-kebîr*, 1/307-310.
[354] Özellikle Taşköprizâde'nin problemin mahiyetine dair görüşleri, kendisine kadar konuyu ele alan âlimlerin yaklaşımları ve çözüm teklifleri, nihayetinde kendisinin meseleyi inceleme şekli için bkz. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Mantık Risâleleri*, çev. Berra Kepekçi vd. (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016), 148-168.
[355] Râzî, *Muhassal*, 23; *Nihâyetü'l-ukûl*, 103-104; *el-Meâlim*, 43.

gerekir.[356] Râzî'nin *Muhassal*'da benimsediği bu görüş çerçevesinde bilgilerimizin bazıları doğrudan, bazıları da -zorunlu bilgilerimize dayandığı için- dolaylı bir biçimde zorunludur.[357] Bununla beraber Râzî, tasdikleri incelediği bölümde tasdiklerin bir kısmının bedîhî bir kısmının ise nazarî olduğunu söyler. Ancak son tahlilde nazarî bilgiler, Cüveynî'nin (ö. 478/1085) de *el-Burhân*'da dile getirdiği üzere olumlama (*ispat*) ve olumsuzlama (*nefy*) bakımından zorunlu bilgiler etrafındaki bir dolaşımdan ibarettir. Bir başka ifadeyle akıl, bazı tasdikler için herhangi bir düşünme ve fikre ihtiyaç duymazken bazıları için duyar. Düşünmeye ihtiyaç duymadığı tasdikler doğrudan zorunlu bilgiler iken, ihtiyaç duyduğu tasdikler ise dolaylı zorunlu bilgilerdir.[358]

Bu noktada en önemli hususlardan biri, tıpkı tasavvurlarda olduğu gibi zorunlu tasdiklerimizin nelerden oluştuğunun tespitidir. Bir önceki bölümde geçtiği üzere, Râzî'ye göre zorunlu tasavvurlar şu şekilde maddelendirilebilir: i) Beş duyu ile elde edilen mahiyetlerin tasavvurları (hissîler), ii) ilim, kudret, irade, şehvet, nefret, acı, sevinç ve öfke gibi farklı durumlarda kendimizde zorunlu olarak bulduğumuz mahiyetlerin tasavvurları (vicdânîler), iii) varlık, yokluk, birlik, çokluk, zorunluluk-imkân-imkânsızlık gibi aklımızda apaçık bulduğumuz mahiyetlerin tasavvurları (bedîhîler), iv) Akıl ve hayalin ilk üç kısımdan bileşik bir tarzda oluşturduğu mahiyetlerin tasavvurları.[359] Râzî'nin zorunlu tasavvurlara dair sunduğu bu çerçeve zorunlu tasdiklerin tespitine yönelik hareket noktasını belirler. Buna göre, zorunlu tasdiklerimiz: i) güneşin aydınlatıcı ve ateşin yakıcı olduğunun bilgisi gibi duyura dayalı hükümler (hissîler), ii) kişinin kendi açlık ve susuzluk durumunu bilmesi gibi, iç duyulara dayalı zorunlu bilgiler (vicdânîler), iii) nefy ve ispatın aynı anda bir araya gelmemesi ve aynı anda ortadan kalkmaması gibi, aklın ilk hamlede kavradığı bilgilerdir (evvelîler/bedîhîler).[360] Râzî'ye göre, iç duyulara dayalı olan vicdânî tasdikler, tüm insanlarda ortak olmayan ve bunlar üzerine inşa edilen delillerin genel geçer bir yapıya sahip olmaması sebebiyle[361] epistemik değer açısından daha düşük seviyededir.[362]

---

[356] Râzî, *Tefsîr*, 24/179.
[357] Râzî, *Muhassal*, 87.
[358] Cüveynî, *Kitâbü'l-Burhân fî usûli'l-fıkh*, 1/138 vd.
[359] Râzî, *Muhassal*, 24; *el-Âyâtü'l-beyyinât*, 115; *Mantıku'l-Mülahhas*, 109.
[360] Râzî, *Muhassal*, 25.
[361] Necmeddin el-Kâtibî, *el-Mufassal fî Şerhi'l-Muhassal*, 1/74.
[362] Râzî, *Muhassal*, 25.

Râzî'nin *Muhassal*'da kazanıma ihtiyaç duymayan tasdikler olarak sunduğu bedîhiyyât (*evveliyyât*) ve hissiyyât esasında burhânî kıyasın öncüllerini bize verir. Her ne kadar *Mülahhas* ve *el-Âyâtü'l-beyyinât* gibi eserlerinde burhânî kıyasın öncülleri olarak evveliyyât, müşâhedât, mütevâtirât, mücerrebât ve hadsiyyât olmak üzere beş madde zikretse de[363] mücerrebât ve hadsiyyât tikellerin duyumsanmasına ve bu duyumsamanın akla irca edilmesine dayanır. Bu yüzden bunlar müşâhedât ve evveliyyâtın içerisinde değerlendirilmelidir.[364] Mütevâtirât ise tamamen duyu bilgisine dayandığı için müşâhedâta dahildir. Dahası, vicdânî bilgilerle delil getirmenin önündeki engellere paralel olarak bu üç bilgi türüyle (tecrübe, hads ve tevâtür) delil getirmek mümkün değildir. Çünkü bunların yakîn ifade etmeleri birtakım belirlenemeyen karinelerle mümkündür. Bu karinelerin sınırlanması ve bu yolla bir şeyi yakînî olarak ortaya koymaları olanaklı değildir.[365]

Râzî'nin burhânî kıyasın mukaddimelerinin yakîn değeri hakkındaki görüşlerine ve İbn Ebi'l-Hadîd'in bu husustaki eleştirilerine geçmeden önce şunu belirtmek gerekir ki, Râzî'nin bu bahisleri ele almasındaki temel hedef, tabiî ve riyâzî ilimlerin epistemolojik ve metodolojik ilkesi olan bir burhânı ortaya koymak değil, verili inanç sisteminin içerisinde yer aldığı dînî ilimleri savunmak yani kelâm yapmaktır. Bu sebeple o, klasik felsefe ve mantık literatüründe yer alan bu öncüllere ciddi itirazlar yöneltmiş ve kesinlikleri hususunda her türlü şüpheyi izhar etmiştir.[366] Biz, bu bölümde, onun hadsiyyât, mücerrebât ve mütevâtirâta yönelik şüphelerini İbn Ebi'l-Hadîd'in eleştirileri çerçevesinde ela alacağız.

Felsefe ve mantık literatüründe burhânın mukaddimeleri arasında zikredilen, ancak Râzî tarafından zorunlu kabul edilmeyen tasdik türlerinden biri hadsiyyâttır.[367] Zihnin orta terimden doğrudan sonuca ulaştığı hadsî (sezgisel) bilgi için zikredilen meşhur örnek şudur: Ayın güneşe olan yakınlık ve uzaklığının değişmesiyle ışığın aydaki görünümü de değişir. Böylelikle zihnimiz gözleme dayalı bu tasdik yoluyla doğrudan

---

[363] Râzî, *Mantıku'l-Mülahhas*, 344; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-Âyâti'l-beyyinât*, 289.
[364] Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 79.
[365] Râzî, *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât: mantık*, thk. Ali Rıza Necefzade (Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2005/1384), 1/267.
[366] Altaş, *Fahreddîn er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 131.
[367] Râzî burada *zihin*, *fehm* ve *hads* kavramlarını ayrıştırarak meseleyi inceler. Buna göre nefsin tasavvur ve tasdikleri kazanma yetkinliğine *zihin*, nefste bu yetkinliğin mükemmelleşmesine *fehim*, nefsin kendisinden kaynaklı olarak orta terimden sonuca ulaşmasındaki mükemmelliğine ise *hads* denir. Bkz. Râzî, *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât: mantık*, 1/265.

sonuca intikal ederek ayın ışığını güneşten aldığı sonucuna ulaşır. Râzî'ye göre, bu bilginin yakîn ifade etmesinin tek yolu, ayın görünümündeki değişimin yalnızca güneşle olan ilişkisinden kaynaklandığını bilmemizdir. Bu noktada Râzî, ay ışığının başka bir şeyden kaynaklanabileceğini ispat etmeye çalışarak astronom ve fizikçi İbnü'l-Heysem'in (ö. 432/1040) bir çalışmasına atıfta bulunur.[368] Bu çalışmaya göre, tabiatı gereği ayın yarısı parlak diğer yarısı karanlıktır. Hem kendi etrafında hem de feleğinin onu etkilemesi sebebiyle dünyanın etrafında döner. Ancak feleği ile denk geldiği esnada (*inde'l-ictima'*) karanlık yüzeyi dünyaya denk gelirken, aydınlık tarafı arkasına düşer. Feleğinden sıyrılıp tamamen güneşin karşısına çıktığında ise parlak olan yüzeyi dünyaya dönmüş olur. Şimdi, eğer karşımızda böyle bir ihtimal varsa ayın ışığını güneşten aldığına dair bir zorunluluk nasıl söz konusu olabilir?[369] Kaldı ki böyle bir kesinliğin söz konusu olması halinde bu bilgi zorunlu olur ve hadsiyyâtın ayrı bir tür olmasının anlamı kalmaz. Eğer bu bilgi zorunlu değilse o da bir burhâna ihtiyaç duyacağı için burhânî kıyasın bir ilkesi olamaz.

İbn Ebi'l-Hadîd, Râzî'nin, ayın bir kısmının zatı gereği aydınlık, diğer kısmının ise zatı gereği karanlık olabileceği ve dolayısıyla ışığını güneşten almasının zorunlu olmadığı yönündeki eleştirisini zayıf bulduğunu ifade eder.[370] Her ne kadar *Şerhü'l-Âyâti'l-beyyinât*'ta bu eleştiriyi neden zayıf bulduğuna dair gerekçesini açıklamasa da, buradaki muhtemel karşıt eleştiri, ayın basit bir cisim olarak kabul edilebileceği ve bu nedenle tarafları arasında bir fark bulunmayacağı yönündedir. Ancak Râzî'ye göre, ay basit bir cisim değildir. Basit olduğu kabul edilse bile, yüzeyindeki oyuklar, onun tüm yüzeyinin aynı özelliklere sahip olmayabileceğini göstermek için yeterlidir.[371]

Râzî'nin yakînî olarak kabul etmediği bir başka tasdik türü, mücerrebâttır.[372] Mücerrebât, bir şeyin sürekli olarak başka bir şeyle birlikte meydana gelmesinin

---

[368] Râzî, *Şerhü'l-İşârât*'ta ve *Şerhu Uyûni'l-hikme*'de bu kaynağın adını zikretmese de kanaatimizce bu, İbnü'l-Heysem'in ay ışığının kaynağına dair müstakil bir çalışması olan *Makâle fî dav'i'l-kamer* isimli risalesidir. Bkz. İbnü'l-Heysem, *Makâle fî dav'i'l-kamer* (British Library: Oriental Manuscripts, IO Islamic 1270, 32b-47b, Qatar Digital Library <https://www.qdl.qa/archive/81055/vdc_100023697729.0x000009> [erişim 8 Temmuz 2023]).
[369] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-Âyâti'l-beyyinât*, 289; Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, 1/206; *Mantıku'l-Mülahhas*, 344; *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât: mantık*, 1/265-266.
[370] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-Âyâti'l-beyyinât*, 291.
[371] Râzî, Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, 1/207.
[372] Râzî'ye göre tecrübe ve istikrâ arasında belirgin bir fark söz konusudur. Buna göre istikrâ, birtakım tikel gözlemlerin tümel bir hüküm için delil olarak ileri sürülmesinden ibarettir. Tecrübî bilgilerde ise bu gözlemlere bir kıyas eklenir. Bkz. Râzî, *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât: mantık*, 1/262-263.

gözlemlenmesi sonucunda, zihnin bu durumu bir illet-sonuç ilişkisi olarak kabul etmesidir. Örneğin, her sakamonya bitkisi tüketildiğinde safra ishalinin meydana geldiği gözlemi, bu bitkinin ishal üzerinde etkili olduğu yönünde bir tecrübî bilgiye yol açar. Bu bilgi çerçevesinde, gözleme ilâve edilen gizli bir kıyas söz konusudur ki o da şudur: Eğer sakamonya ve ishal arasındaki ilişki tamamen rastlantısal olsaydı, bu olay ne daimî olarak ne de sıklıkla gerçekleşirdi. Sonuç olarak, ishale sebep olan şey, sakamonya bitkisidir.[373]

Müşâhede ve gizli bir kıyasa dayanan mücerrebât ve hadsiyyât arasında sıkı bir münasebet olmakla beraber aralarındaki fark şu şekilde ortaya konabilir: Hadsî bilgi, kişinin herhangi bir aksiyonuna dayanmaksızın bir delil veya alametle nefiste meydana gelen hükmü ifade ederken tecrübî bilgide insanın tercihine dayalı bir aksiyonla hükmün ortaya çıkması söz konusudur. Örneğin ayın güneş karşısındaki yakınlık ve uzaklığına göre şeklinin değişmesi kişideki sezgisel bilginin oluşumu için kendi fiiline dayanmayan bir delilken sakamonyanın söktürücü oluşu kişinin irade ve tercihiyle bu bitkiyi tüketmesi sonucunda meydana gelir.[374]

Bu iki bilgi arasındaki nüans bir kenara bırakılacak olursa, Râzî'nin her iki bilginin yakîn ifade etmediğine dair eleştirileri aynı noktadan hareket eder. Bunlardan ilki, bu bilgilerin evvelî olmaları halinde ayrı bir kategori olarak değerlendirilmelerinin anlamsızlığıdır. Eğer evvelî değilseler yakîn ifade etmeyecekleri için burhânî kıyasın öncülleri olamazlar.[375] Ebherî'ye (ö. 663/1265) göre, Râzî'nin bu eleştirisi doğru değildir. Çünkü burhânın öncüllerinin evvelî değil yakînî olması esastır ve bir önermenin evvelî olmaması yakîn ifade etmediği anlamına gelmez.[376]

Râzî'nin iki bilgi türüne yönelttiği bir başka eleştiri ise şu şekildedir: Hem ayın ışığını güneşten aldığı hem de sakamonyanın söktürücü olduğu şeklindeki hükümler, *tard* ve *aks* metoduyla elde edilmiştir.[377] Zira her iki bilgi türünde sonucun sürekli olarak

---

373 İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-Âyâti'l-beyyinât*, 291; Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme,* 1/204; *Mantıku'l-Mülahhas*, 345; *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât: mantık*, 1/262-265.
374 Necmeddin Kâtibî, *Câmiü'd-dekâik fî keşfi'l-hakâik: Gerçeği Keşfetmenin İncelikleri*, 614.
375 Râzî, Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, 1/205.
376 Esîrüddin el-Ebherî, *Kitâbü'ş-Şükûk* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2319), 38b.
377 Genellikle fukahânın hükümdeki illeti tespit etme yöntemlerinden biri olan *tard* ve *aks*e varlıkta ve yoklukta *deverân* denir. Yani her ne zaman ortak illet var olursa, hüküm de var olur ve her ne zaman yok olursa hüküm de yok olur. Bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, 2/28-29.

illetle birlikte var olduğunun gözlemlenmesi (*tard*) veya illet olmaksızın sonucun olmaması (*aks*) yöntemleri ile hükmün sabit olması söz konusudur. Oysa filozoflara göre bunlar, hükmün illetini tespit etmek için geçerli birer yöntem olarak kabul edilmezler.[378]

İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, hem hadsiyyât hem de mücerrebât yakînî birer bilgidir.[379] Ona göre bu bilgiler *tard* ve *aks* yoluyla meydana gelmeyip iki şey arasındaki ilişkinin çok defa duyumsanması sebebiyle nefiste beliren yakînî inancı ifade ederler. Zira x'in sürekli olarak y ile birlikte meydana gelmesi, aradaki illiyet bağını nazar ve istidlâl ile değil bedîhî olarak ortaya koyar. Örneğin ateşe yaklaştığımızda bedenimizde meydana gelen ısı hissinin ateşten kaynaklandığını *tard* ve *aks* yoluyla (yani tümevarıma ircâ ederek) değil bedîhî olarak biliriz. Benzer durum vurma anında meydana gelen acı hissi için de geçerlidir.[380]

Meseleye Râzî açısından bakıldığında tecrübe ve sezgilerimiz geçmişe dönük duyumsamalarımızın biraradalığından kaynaklanan ve bizde birtakım kanılar oluşturan ilkeler olarak karşımıza çıkar. Aynı zamanda bunlar, meydana getirdiği alışkanlıklarla ileriye dönük benzer şeyleri beklememizi sağlarlar. Ancak sebep-sonuç ilişkisi içerisinde algıladığımız olaylar arasında süreklilik ve ardışıklık dışında nesnel bir gerçekliğin, yani tabiî ve epistemik nedenselliğin varlığını iddia etmemiz mümkün değildir. Gazzâlî'nin nedensellik karşısında teorisini geliştirerek savunduğu sünnetullah (veya âdetullah) anlayışı Râzî'de de karşılık bulmuştur. Bu anlayışın temelinde ise *fâil-i muhtâr* yaratıcı düşüncesi yatar. Râzî bu görüşü hadsiyyât için verilen meşhur örneğe uyarlayarak *Tefsîr*'de şu şekilde ifade eder:

> [...] Buna göre güneşin ve ayın kütlelerinde ışığın olması caiz (mümkün) olan bir husustur. Böyle olan bir varlığın, varlığının yokluğuna tercih edilmesi, ancak hür irâde sahibi bir fâil-i muhtâr ile mümkündür. Fâil-i muhtâr, kendisine ait olan her fiili var etmeye de yok etmeye de kâdirdir. Bu izaha göre, ayın ışığında meydana gelen bu değişmeleri, ayın güneşe yaklaşıp uzaklaşmasına dayandırmaya hacet yoktur. Aksine bize göre, güneşin kütlesindeki ışığın varlığı, ancak kâdir ve irâde sahibi bir yaratıcının var etmesi ile meydana gelmiştir. Ayın kütlesindeki ışık da böyledir.[381]

---

[378] Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, 1/204; *Mantıku'l-Mülahhas*, 345.
[379] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü'l-Urcûze fi'l-mantık*, 107-109.
[380] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-Âyâti'l-beyyinât*, 292; Ebherî, *Kitâbü'ş-Şükûk*, 39a.
[381] Râzî, *Tefsîr*, 5/132.

Bu pasaj dikkate alındığında, ayın ışığını bir yerden almasının gerektiğine dair bir ön kabulle tabiî bir sebebin peşine düşmek veya muhtemel sebeplerden birini epistemik nedensellik çerçevesinde bedihî kabul etmek mümkün değildir. Aynı durum tecrübeye dayanan bilgilerimiz için de geçerlidir. Sözgelimi insanın varlığı için sürekli olarak gözlemlenen zâhirî sebep anne-baba iken hakiki sebep fâil-i muhtâr olan Allah Teâlâ'dır.[382] Zira O, âdetini bir tertip ve tedric üzere icra etmektedir. Hasta ilaç almadan da şifayı yaratmaya kâdir olmasına rağmen O, şifayı ilaç almaya bağlayarak kanunu icra eder.[383] Bu yüzden, tanıdığımız bir kimsenin gözlerimizi kapatıp birkaç saniye sonra açtığımızda aynı kişi olduğunu bedîhî olarak iddia edemeyiz. Zira fâil-i muhtâr olan Allah Teâlâ'nın onun bir benzerini yaratmış olması mümkündür. Karşımızda duran yaşlı bir insanın bir anda o yaşa gelmediğine, bilakis doğumdan başlayarak hayatın farklı merhalelerinden geçtiğine; evden ayrıldığımızda evdeki eşyaların farklı materyallere dönüşmediğine ve karşımızda düzgün bir şekilde konuşan cismin insan olduğuna kesin bir surette hükmedemeyiz. Çünkü Râzî'ye göre, bunların aksini yaratmak fâil-i muhtar için mümkündür.[384] Tüm bu örnekler bir açıdan bedîhî bilgilerin kesinliğine dair birtakım şüpheleri ifade ederken, başka bir açıdan cisimlerin kendilerine ait tabiatlarının olup olmadığına dair önemli bir tartışmayı gündeme getirir.

Hem hadsî hem de tecrübî bilgileri yakînî kabul eden İbn Ebi'l-Hadîd, Râzî'nin görüşlerine temel teşkil eden bu düşünceyi reddeder. Ona göre tanıyıp bildiğimiz yaşlı bir kimsenin bir anda yaratılmayacağına dair bilgi yakînîdir. Çünkü biz bu kişinin çocukluğunu, gençliğini ve hayatının diğer merhalelerini duyu verileriyle yakînen biliriz. Eğer karşımızda tanımadığımız yaşlı bir kimse duruyorsa, bu kişinin bebeklikten başlayarak diğer merhaleleri geçtiğini yakînî olarak bilmesek de bu konuda zann-ı gâlibe sahip oluruz. Zann-ı gâlibin meydana gelmesinin yolu, her an âdetin delinebileceğini kabul edenlere göre âdetullahın sürekliliği iken; bunu kabul etmeyenlere göre çelişiği mümkün olmayan bir istidlâldir. Dolayısıyla Râzî'ye göre de bir kimsenin doğrudan yaşlı olarak yaratılması mümkün olmamalıdır. Aynı şekilde Dicle nehrinin kana ve dağların altına dönüştüğüne hiç şahit olmadığımız için bu

[382] Râzî, *Tefsîr,* 20/186.
[383] Râzî, *Tefsîr,* 1/121.
[384] Râzî, *Muhassal,* 32-33.

hususta yakînî bir bilgiye de sahip olamayız.[385] Bu konuda İbn Ebi'l-Hadîd'in temel kaygısı, Râzî'nin eşyâya ait birtakım tabiatları reddetmek suretiyle tecrübe ve sezgiyi anlamsız kılarak bilim yapmanın önünü tıkamasıdır. Zira İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, "havanın kolay ve taşın zor parçalanmasının sebebi tabiatları değil, fâil-i muhtârdır" demek ile "ateşte ısı, karda soğukluk, balda tatlılık yoktur. Bu cisimlerle temas ettiğimizde meydana gelen tüm duyumsamalar Allah Teâlâ'nın âdetini icrâ ederek bizde yarattığı bilgilerdir" demek arasında hiçbir fark yoktur.[386]

Râzî tarafından yakînî kabul edilmeyen bir başka tasdik türü, mütevâtirâttır. Râzî'ye göre mütevâtirâtın ilim ifade etmesi; i) "Muhammed'i gördük ve peygamberlik iddiasını duyduk" örneğinde olduğu gibi hissî bir bilginin nakledilmesine ve ii) haberi nakledenlerin yalan üzere ittifak etmeleri mümkün olmayan bir çoğunluğa erişmesine bağlıdır.[387] Ancak her iki şartın da oluşmasının önünde birtakım engeller söz konusudur. İlk şarta göre, mütevâtirâta konu olan bilgilerimiz duyuya dayanır. Ancak -aşağıda geleceği üzere- duyularımıza ilişen sorunlar, onların verdiği bilgilere dair kesinliği ortadan kaldırmaktadır.[388] İkinci şart için Râzî'nin ileri sürdüğü problem, haberi aktaranların sayısının belirli bir sınırının olmaması şeklindedir.[389] Her iki şartın bunlar kabilinden sorunlarla muallel oluşu, mütevâtirâtın yakîn ifade etmesinin önünde bir engeldir. Mütevâtirâtın bilgi verdiği kabul edilse bile, bu ancak nazarla mümkündür ve nazarî bilgiler burhânın öncülü olamazlar.[390]

İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, mütevâtirâtın yakînî bir tasdik olduğu hususunda şüphe yoktur. Ancak bunun için üç şart söz konusudur: Bunlardan ilki, mütevâtirâta konu olan bilgilerimizin duyuya dayanmasıdır. Söz gelimi, Hz. Ali'nin savaş meydanlarında düşman atlılarıyla çarpışmasına şahit olanların aktardığı haberler bizde Hz. Ali'nin yiğitliğine dair zarûrî bir bilgi husule getirir.[391] İkincisi kesret, yani haberi nakledenlerin yeter sayıya ulaşmasıdır. Örneğin, Yahudiler tarafından Hz. Musa'ya (a.s.) atfedilen "benim şeriatım kıyamete kadar geçerlidir" sözü, tevatür derecesine ulaşan bir çoğunluk tarafından nakledilmediği için yakîn ifade etmez. Üçüncüsü ise

[385] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 433a.
[386] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 384b-385a.
[387] Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, 1/208.
[388] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-Âyâti'l-beyyinât*, 292.
[389] Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, 1/208.
[390] Râzî, *Mantıku'l-Mülahhas*, 345.
[391] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*, 14/78.

istivâ, yani yukarıdaki şartların tüm tabakalarda eşit olarak karşılanmasıdır.[392] Bu şartlar sağlandığında, geriye tıpkı hadsiyyât ve mücerrebâtta olduğu gibi gizli bir kıyas kalır. O da şudur: Muhtevası duyuya dayanan bu haber, büyük bir çoğunluk tarafından nakledilmiştir. Böyle bir çoğunluğun yalan üzere ittifak etmesi ise imkânsızdır. Böylelikle haberin doğruluğuna dair yakîn meydana gelmiş olur.[393]

Hadsiyyât, mücerrebât ve mütevâtirâtı akıl ve duyu bilgilerine ircâ ettiğimizde bedihî tasdikler olarak karşımıza Râzî'nin *Muhassal*'da yaptığı hissiyyât (*müşâhedât*) ve evveliyyâttan oluşan ikili taksim çıkar. Ancak onun bu sunumu, hissiyyât üzerine inşa edilen hükümleri yakînî kabul ettiği anlamına gelmez. Bilakis o, bilginlerin çoğunluğunun yakînî kabul etmesi sebebiyle onu bu taksime dahil eder. Onun Eflatun, Aristoteles, Batlamyus ve Galen'e nispet ettiği ve pek çok eserinden kendisinin de dahil olduğunu anladığımız bu görüşe göre duyularımız yakînî hükümler veren birer dayanak olarak kabul edilemezler. [394] Bunun iki gerekçesi vardır:

i) Duyularımız bize küllî değil; cüzî hükümler verir. Ne var ki, bu hükümlerin ne tanımda ne de burhanda bir faydası vardır. Sözgelimi duyular bize "her bütün parçasından büyüktür" şeklinde küllî bir hüküm değil; "bu bütün bu parçadan büyüktür" şeklinde tikel bir idrak temin eder. Bu doğrultuda Râzî, İbn Sînâ'nın mahsûsât için verdiği "güneş aydınlatıcıdır, ateş sıcaktır" şeklindeki örnekleri[395] doğru bulmayarak bunların küllî yargılar olduğunu, duyuların yalnızca "bu güneş aydınlatıcıdır, bu ateş sıcaktır" şeklindeki cüzî durumları idrak ettiğini ifade eder.[396]

Duyumsama (*his*) ile duyulura dair hüküm verme (*hissiyyât/hissî hüküm*) arasındaki ayrıma dikkat çeken İbn Ebi'l-Hadîd'e göre duyumsama, bir vasıtayla meydana gelen

---

[392] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 436a-436b.
[393] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü'l-Urcûze fi'l-mantık*, 109.
[394] Tûsî'ye göre, Râzî'nin bu iddiası doğru değildir. Batlamyus'un meşgul olduğu gözlem ve astronomi gibi ilimler, Galen'in birtakım tıbbî tecrübelerle hükümler vaz etmesi tamamıyla duyulara dayanır. Öyleyse bu düşünürlerin duyular hakkında şüpheye düşmeleri mümkün değildir. Bkz. Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 78-79. İbn Ebi'l-Hadîd, Hz. Ali'nin "düşünmek görmek gibi değildir; zira gözler bazen sahibine yalan söyler ama akıl kendisinden nasihat isteyeni kandırmaz" şeklindeki sözünün, filozofların yakînin hissiyyât ile değil akliyyât (*evveliyyât*) ile hasıl olduğu şeklindeki görüşleriyle paralel olduğunu belirtir. Çünkü duyular hataya medar olur. Buna karşılık, eğer düşünce bedîhî ise veya bedîhîlere dayanıyorsa yanlış olması söz konusu değildir. Bkz. İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*, 19/78.
[395] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü'l-Urcûze fi'l-mantık*, 109.
[396] Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, 1/203; *Muhassal*, 27; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-Âyâti'l-beyyinât*, 292.

idrakten ibarettir ve yakîn ifade etmesi sınırlı ve müşahhas durumlar için söz konusudur. Râzî'nin iddia ettiğinin aksine, duyumsanan hiçbir şey -sadece idrak edilmesi bakımından- *yakînî-yakînî olmayan* veya *doğru-yanlış* gibi ikincil hükümlerle nitelenemez. Öyleyse birtakım tikel duyumsamaların burhân için öncül olamayacağı aşikardır. Bu sebeple mantıkçılar, duyuların burhânın bir öncülü olmadığını ancak bize bir bilgi verdiğini söylerler.[397] Bu noktada İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, zorunlu tasdiklerimizden biri olan hissiyyât ile zorunlu tasavvurlarımızdan biri olan his arasındaki ayrım dikkatten kaçırılmamalı, hissiyyât ile birtakım tikel duyumsamalar üzerine aklın inşa ve telif ettiği birincil ve ikincil hükümlerin kastedildiği bilinmelidir.

ii) Râzî'nin hissiyyâtın yakînî olmadığına dair ikinci gerekçesi, duyuların verdiği cüzî hükümlerin çeşitli hatalara maruz kalmasıdır. Bu hatalar Râzî tarafından beş grupta incelenir: a) Göz; bazen küçüğü büyük veya büyüğü küçük olarak, biri iki olarak, döndürülen bir cisimde bulunan çok sayıdaki rengi tek renk olarak, hareketliyi durağan veya durağanı hareketli olarak, dik duran bir şeyi baş aşağı olarak görür. b) Öyle olmadığı halde duyular bir şey hakkında sürekliymiş gibi hüküm verebilir. Örneğin bir cismin rengi *teceddüd-i emsâl* yoluyla anbean yeniden yaratılmasına rağmen göz onu tek bir şeyin sürekliliği olarak algılar. c) Uyuyan bir kimse rüyasında gördüğü şeyin varlığına kesinkes hükmeder. Ancak uyandığında onun gerçek olmadığını anlar. Bu durum, uyanıkken gördüğü şeylerin doğru olmadığını gösteren bir başka boyutun varlığına dair imkânı beraberinde getirir. d) Halüsinasyon gören kişi birtakım şeyler gördüğünü iddia ederek onlardan korkar. Bu durum, gerçekte var olmayan şeylerin varlığına hükmetmeyi gerektirecek hallerin insana ilişebildiğini gösterir. e) Göz, karı veya dövülmüş bir aradaki cam parçalarını aslında şeffaf olmalarına rağmen beyaz renkte görür. Tüm bu durumlar duyulara dayalı hükümlerin bazen geçerli bazen geçersiz olduğunu gösterir. Sonuç olarak, duyuların tek başına yakînî hükümler vermesi mümkün değildir.[398]

---

[397] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-Âyâti'l-beyyinât*, 292.

[398] Râzî, *Muhassal*, 25-27; *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât: mantık*, 1/261-262; *Mantıku'l-Mülahhas*, 346. Hissiyyâtın yakînî bir öncül olmadığına dair Râzî'nin buradaki iki gerekçeye ilave olarak zikrettiği diğer deliller için bkz. Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, 1/204. İbn Ebi'l-Hadîd'e göre Râzî'nin ikinci gerekçeyi beş maddede açıklaması anlamsızdır. Çünkü b ve e maddeleri a'ya ilhak edilebilir. Bu üç maddenin ifade ettiği ortak husus, duyuların -yanılsamayla- olandan farklı şeyler idrak etmesidir. Aynı şekilde c ve d maddeleri de ortak bir hususu ifade eder ki o da insana ilişen birtakım haller sebebiyle var olmayan şeylerin görülmesidir. İlişenlerin değişmesiyle bağlam değişiyorsa bunu artırmak mümkündür. Sözgelimi mâlihülya hastası, kendisini köpek ısıran kişi veya sarhoş bir kimse de benzer sanrılara

İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, duyulara ilişen hatalar onun hükmüne olan güveni ortadan kaldırıyorsa akla ilişen hatalar da aklın hükmüne olan güveni zedeler. Zira aklın bu gibi hatalar sebebiyle evvelî olmayan şeyleri evvelî zannettiği vakidir.[399] Bununla beraber, Tûsî, ilk maddede yer alan hiçbir yanılsamanın duyuya ait olmadığını, bilakis bunların duyular üzerinde hâkim olan aklın vehimlerinden ibaret olduğunu geometriden yardım alarak ispat etmeye çalışır. İkinci maddedeki hatalı hüküm yine duyuya değil akla aittir. Çünkü akıl, birbirine benzeyen iki şey (*mütemâsil*) arasındaki ortak vasfı düşünüp ayırıcı vasfı düşünmezse bu ikisinin aynı olduğu vehmine kapılır. Üçüncü ve dördüncü maddelerde nefsin uyku sırasında duyuya dair bilinci kaybederek hayalde gördüğünü gerçek zannetmesi veya halüsinasyon gören kimsenin hayalinde beliren şeylerin vehmine kapılması söz konusudur. Öyleyse bu gibi durumlarda, insana ilişen bir hal sebebiyle var olmayan şeylerin görülmesinden değil; hayalde algılanan şeylerin kişiyi duyumsamadan alıkoyması söz konusudur. Aynı şekilde, son maddedeki örnekler de duyunun hatasına işaret etmez. Çünkü beyaz renk, ışığın şeffaf cisimlerin yüzeyleri arasındaki yansımasıyla meydana gelir. Öyleyse göz, kırık cam parçalarını veya karı beyaz olarak gördüğünde olmayan bir şeyi değil, olanı, yani beyaz renkli cismi görür.[400]

Sezgi, tecrübe ve tevâtür duyulara dayanıyorsa ve duyular hem tümel hem de her zaman doğru hükümler vermediği için yakîn ifade etme ruhsatını kaybediyorsa tüm bilgilerimize dayanak olması beklenen şey nedir? Râzî'ye göre bunlar, sırf akılla meydana gelen evvelî yargılarımızdır.[401] Yalnızca konu ve yüklemin tasavvuruyla zihnimizin olumlu veya olumsuz kesin (*cezm*) bir hükme vardığı yargılara *evvelî* (ilksel), bir orta terimin konu ve yüklemi bağlamasıyla hükmün meydana gelmesine

---

muhatap olabilir. Öyleyse bu beş maddenin toplamda iki noktada birleşebileceği, geri kalanların birer örneklem olduğu açıktır. Bkz. İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 441b-442a.

[399] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-Âyâti'l-beyyinât*, 293. Benzer bir eleştiri için bkz. Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 80-81. İbn Ebi'l-Hadîd, Hz. Ali'nin "O (c.c.) gerçektir, apaçıktır. Gözlerin gördüğü şeylerden daha gerçek ve daha aşikardır" sözünü şerh ederken buradaki ifadeleriyle çelişen bir tutum sergiler. Buradaki ifadelerine göre, eğer aklî bilgiler bedîhî veyâ bedîhîlere dayanıyorsa, bunlar, duyulara dayalı bilgilerden daha güvenilirdir. Çünkü duyular sürekli yanılırlar. Sözgelimi gözler küçüğü büyük, büyüğü küçük; hareketliyi durağan, durağanı hareketli görür. Ancak akla dayalı bilgiler bedihîlerden veya onlara yakın bilgilerden meydana gelirler. Bunlara hata ilişmez. Bkz. İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*, 9/109.

[400] Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 81-99. Bu hataların duyulardan kaynaklanmadığı noktasında Kâtibî de Tûsî ile aynı düşünür. Bkz. Necmeddin el-Kâtibî, *el-Mufassal fî Şerhi'l-Muhassal*, 1/75-90.

[401] Râzî, *Mantıku'l-Mülahhas*, 347.

ise *mükteseb* (ikincil) yargılar denir.[402] Râzî; "nefy ve ispat, aynı anda birleşmezler ve kalkmazlar", "Bütün parçasından büyüktür", "Bir şeye eşit şeyler birbirine eşittir", "Mümkünün bir tarafı tercih sebebi olmaksızın diğer tarafına tercih edilemez" ve "Bir şey hakkındaki hüküm dengi hakkındaki hükümdür" gibi yargıları evveliyyâta örnek olarak verir.[403]

Ne var ki, Râzî'nin *Muhassal*'da bedîhiyyât hakkında ortaya attığı şüpheler -her ne kadar bazı eserlerinde bunları sofistlere nispet etse de-[404] bu bilgilerin yakînîliğine dair kendi kuşkularını da açığa çıkarır. Öyle ki, "Allah, sizi annelerinizin karnından hiçbir şey bilmez halde çıkardı. Belki şükredersiniz diye size kulak, göz ve kalp verdi." (Nahl, 16/128) âyetini tefsir ederken -empirist filozof John Locke'un *tabula rasa*sına benzer şekilde- boş bir zihinle dünyaya geldiğimizi, bedîhî bilgilerimizin duyular ve tecrübe yoluyla sonradan ortaya çıktığını açıkça dile getirir.[405] Ancak bu durum, Tûsî'ye göre, Râzî'nin "öyleyse duyusallar bedîhîlerden (evvelîlerden) daha güçlüdür" şeklinde ifade ettiği[406] negatif bir korelasyonu değil, birinin meydana gelmesi için diğerinin şart olduğu bağıntıyı gösterir[407] ve mutlak anlamda bedîhîlerin elimine edilmesini gerektirmez.

Râzî, bedîhîlerin neden zayıf ve güvenilmez olduğuna dair beş gerekçe ileri sürer:

i) Bedîhî yargıları kabul edenlerin çokça zikrettiği dört temel örnek vardır. Bunlar; "Nefy ve ispat, aynı anda birleşmezler ve kalkmazlar.", "Bütün parçadan büyüktür.", "Bir şeye eşit olan şeyler birbirlerine eşittir." ve "Bir cisim aynı anda iki mekânda bulunamaz" şeklindeki yargılardır. Râzî'ye göre, son üç örnek birinciye irca edilerek bunların birincinin alt dalları olduğu iddia edilebilir. Konunun açıklığa kavuşması adına buna bir örnek vermek istiyoruz. "Bütün parçadan büyüktür" yargısının birinci örneğe dayandığının gerekçesi şudur: Eğer bütün (x+y) parçadan (x) büyük olmasaydı, diğer parçanın (y) varlığı ve yokluğu aynı mesâbede olurdu. Bu durumda diğer parçada

---

402 Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, 1/198.
403 İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-Âyâti'l-beyyinât*, 293.
404 Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, 1/198-203; *Mantıku'l-Mülahhas*, 348-354.
405 Râzî, *Tefsîr*, 20/91-92.
406 Râzî, *Muhassal*, 27.
407 Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 101.

(y) var (*ispat*) ve yok (*nefy*) aynı anda *birleşir*di. [408] İbn Ebi'l-Hadîd, birinci örneğin esasında tek bir yargı olmadığını, "Nefy ve ispat, aynı anda birleşmez" ve "Nefy ve ispat aynı anda kalkmaz" şeklinde iki yargıdan teşekkül ettiğini ve eğer son üç örneğin bir yargıya dayandırılması mümkünse bunun ancak *birleşme*nin imkânsızlığını ifade eden "Nefy ve ispat aynı anda birleşmez" şeklindeki yargı için söz konusu edilebileceğini belirtir. Öyleyse "Nefy ve ispat aynı anda kalkmaz" yargısının bedîhî olmadığının iddia edilmesi, diğer üç yargının bedâhetine zarar vermemelidir.[409]

Râzî, son üç yargının medarı olan "Neyf ve ispat aynı anda birleşmez ve kalkmaz" şeklindeki tasdikin neden yakînî olmadığına dair dört gerekçe sunar. Birincisi, bu tasdik, yokluğun ne olduğuna dair bir tasavvuru gerektirir ki yokluğun tasavvuru imkânsızdır. İkincisi, yokluğun varlıktan ayrışmasını sağlayacak bir hüviyetinin olması gerekir. Üçüncüsü, nefy ve ispat ile ya bir şeyin kendinde varlığı ve kendinde yokluğu ya da başka bir şey için varlığı ve yokluğu kastedilir. Her iki durum için de önermelerin parçalarıyla tasavvuru mümkün değildir. Dördüncüsü, "Bir şey ya vardır ya yoktur" şeklinde de ifade edilebilecek yargı, ara bir durumu (*vâsıta*) geçersiz kılmaz. Söz gelimi "imkânsızlık" ve "hudûs" gibi kavramlar ne var ne yok olan veya hem var hem yok olan kavramlardır.[410]

ii) Râzî'nin bedîhîlerin neden yakîn ifade etmediğine dair ikinci gerekçesi, aklın evvelî olmayan pek çok hususta evvelî gibi hüküm vermesi üzerine kuruludur. Âlemde *fâil-i muhtâr* olan Allah Teâlâ'nın iradesi geçerli olduğuna göre herhangi bir şeye dair kesin hüküm vermek nasıl mümkün olabilir? Her ne kadar akıl, anlık aralıklarla baktığımız bir şeyin aynı şey olduğunu söylese de onun anbean yeniden yaratılması mümkündür. Benzer şekilde yaşlı bir kimsenin tabiî süreç dışında bir anda yaratılması, evde bıraktığımız eşyaların başka formlara bürünmesi ve havadaki sineğin aslında bir melek olması *fâil-i muhtâr* için mümkündür.

---

[408] Râzî, *Erbaîn*, 2/323. Tûsî ve Kâtibî'ye göre bu üç yargının bedîhî olduğunun bilgisi, birinci yargının bedîhî olduğunun bilgisine dayanmaz. Zira bu durumda bunların bedihî değil nazarî olmaları gerekir. Bkz. Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal,* 102; Necmeddin el-Kâtibî, *el-Mufassal fî Şerhi'l-Muhassal,* 1/95.
[409] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk,* 442b.
[410] Râzî, *Muhassal,* 27-32.

iii) Aklî bir meselede biri diğerini çürütemeyen iki çelişik delilin akıl tarafından kabul edilmesi ve birini ortadan kaldıramaması aklın yanlış olan üzerinde kesin hüküm verebileceğini gösterir.
iv) İnsan bazen bir delilin tüm öncüllerinin doğruluğu hususunda kesin bir hükme varır. Ancak daha sonra öncüllerden birinin yanlışlığının ortaya çıkması akla olan güveni sarsar.
v) Mizaç ve alışkanlıklar inançlara etki eden faktörlerdir. Bu da aklın evvelî hükümleri üzerinde başka etkenlerin varlığına işaret eder.[411]

Sonuç olarak, Râzî'ye göre, nesnelerin onları tüm boyutlarıyla yönlendiren tabiatları olmadığı gibi, nesne-nesne ve özne-nesne bağlamında hiçbir ilişki mutlak anlamda bir zorunluluk içermez. Bu yüzden filozofların burhânî kıyasın ilkeleri olarak kabul ettikleri hads (sezgi), tecrübe, tevâtür, duyumsama (hissiyyât) ve aklın ilksel bilgilerine dair Râzî'nin ortaya koyduğu şüpheler bu kesinliğin ortadan kaldırılması olarak değerlendirilebilir. Her ne kadar Râzî, tüm tasdiklerimizin tikel duyumsamalar yoluyla gün yüzüne çıkan evvelî yargılarımıza dayandığını kabul etse de bu durum, Râzî tarafından, irâde ve kudretiyle olguları sürekli olarak var eden *fâil-i muhtâr*'ı dışarıda bırakmadan açıklanmaktadır.

İbn Ebi'l-Hadîd'e göre ise nesnelerin tabiatlarından ve özne-nesne ilişkisi bağlamında bilişsel süreçlerin kesinliğinden bahsetmek mümkündür. Öyleyse aklın ilksel ve duyulara dair hükümleri ile hads, tecrübe ve tevatürün duyumsama ve akla dayalı bileşik hükümleri yakînîdir ve bu yollarla meydana gelen bilgilerin ortadan kalkması mümkün değildir.[412] Bu sebeple İbn Ebi'l-Hadîd, Râzî'nin "bilgileri yakînî temellerden yoksun bırakan tavrı" karşısında *et-Ta'lîk*'te şunları dile getirir:

> Bu noktaya ulaştığımda, duyularım ve aklım bana hitap etti ve şöyle dediler: "Sen dördüncü bir hususu atladın, o da şudur: O (Râzî), bizi eleştirdi, hükmümüzü geçersiz kıldı, bize şüphe karıştırdı, bize yardım etmedi, (bize karşı ürettiği şüphelere) cevap vermedi." O, tasavvurların kazanılmasına dair eleştirilerle kitaba başadı, ki bu (yani bazı tasavvurların müktesep oluşu) ilmin yarısıdır. Sonra o, duyulurları (*mahsûsât*), üçüncü olarak bedîhiyyâtı ve dördüncü olarak sem'iyyâtı geçersiz kıldı.
> [...]
> Bil ki, bu adamın erdemi ve zekâsı konusunda herhangi bir şüphemiz yoktur. Ancak hakkaniyetle söylemek gerekirse, biz onun kitaplarını dikkatlice inceledik ve eserlerini gözden geçirdik. Ne var ki, kitaplarında, bedîhîleri yakînî olmadığı gerekçesiyle geçersiz kıldığı,

[411] Râzî, *Muhassal*, 33-34.
[412] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*, 13/103.

nazarî bilgilerde tam ve kesinliğe ulaşmanın bir yolu olmadığı yönünde bir görüş sergilediğini gördük. Bu, devâsı olmayan bir hastalıktır ve bu durum onun gönlünde yer edinmiş vaziyettedir. Onun tüm araştırmaları ve yazdıkları tümüyle safsata ürünüdür.[413]

3.2. Nazarî Bilgi

Bir önceki bölümde kısırdöngüye veya teselsüle düşmemek adına Râzî'nin düşüncelerimize zemin oluşturan ve akıl yürütme faaliyetine koridor açan evvelî bilgileri -mutlak bir kesinlik içerisinde olmasa da- kabul ettiğini gördük. Bu bölümde ise sorumluluk sahibi insanın ilksel bilgileriyle duyulara dayalı hükümlerini bir terkibe sokarak bir bilgiyi ortaya çıkarması, yani nazar ve istidlâl metodu ele alınacaktır.

Kendisinden önceki kelâm ve felsefe geleneklerini derinlemesine inceleyerek *tahkik* metodunu uygulayan Râzî, yaşadığı dönemdeki farklı bilgiye ulaşma yöntemlerini de göz önünde bulundurarak kelâmî yöntemi yeniden yorumlamayı amaçlamıştır. Örneğin, o, filozofların *burhân*ını (mantıksal delil), tasavvuf ehlinin *müşâhede*sini (doğrudan deneyim yoluyla bilgi edinme) ve İsmâilîlerin *ta'lîm* öğretisini (öğretiye dayalı bilgi aktarımı) marifetullah başta olmak üzere özel ve genel metafizik bilgiye ulaşma açısından incelemiş ve bu konularla ilgili eserlerinde kapsamlı başlıklar açmıştır. Ancak bu yaklaşımı nedeniyle, İbn Ebi'l-Hadîd, Râzî'yi kimi zaman Eş'arî düşünceyle tatmin olmayan ancak bunu gizleyen biri olarak, kimi zaman da bir muhakkik değil, daha çok bir musannif olarak değerlendirmiştir. Bu bölümde, Râzî'nin nazar kavramının mahiyeti ve bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmesiyle ilgili görüşleri, özellikle *Muhassal* bağlamında incelenecek ve İbn Ebi'l-Hadîd'in bu husustaki eleştirileri ele alınacaktır.

3.2.1. Nazarın Mâhiyeti

Arap dilinde nazar pek çok anlam için kullanılan müşterek bir lafızdır. Âmidî (ö. 631/1233), nazarın dilde beklemek, bakmak, şefkat ve merhamet göstermek, karşılıklı olmak, düşünmek (*tefekkür*) ve itibar etmek gibi anlamlara geldiğini belirtir.[414] Fikir kelimesiyle eş anlamlı olarak kullanılan nazar, Bâkıllânî tarafından, kendisiyle ilim

[413] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 419a.
[414] Seyfüddin el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-âhkâm*, thk. Abdürrezzâk Afîfî (Riyad: Dârü's-Samî'î, 2003), 1/24. Tüm bu kullanımların örnekleri için bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/72-76.

veya zann-ı gâlib elde edilmeye çalışılan fikir/düşünce olarak tanımlanır.[415] Bir başka deyişle, araştırılan şeye dair istidlal ve tefekkürün ardından meydana gelen kesbî bilgidir. Onun kesbî olması, bilen öznenin yaratılmış bir kudret yoluyla ona ulaşmasından kaynaklanır.[416]

Râzî nazarı; tasdiklerin başka tasdiklere ulaşılması için tertip edilmesi olarak tanımlar. Örneğin "âlem değişendir", "her değişen mümkündür" şeklindeki iki öncül "âlem mümkündür" sonucunu doğurur. Ancak tanımda yer alan "tertip etme" ifadesi Râzî'nin nazarî bilgiye yaklaşımı söz konusu olduğunda biçim/form/suret kazandırma anlamında değil yalnızca *bir arada bulundurma (ictima')* olarak düşünülmelidir. Buna göre düşünme, üçüncü bir yargıyı zımnen içeren iki yargının aynı anda zihinde bulundurulmasından ibarettir.[417] Kâtibî, tanımda; maddî (tasdikler), fâil (tertip eden), sûrî (tertiple birlikte meydana gelen form) ve gâî (başka tasdiklere ulaşmak) olmak üzere dört illetin yer alması sebebiyle onu nazarın en kuşatıcı tanımı olarak kabul eder. Şu kadar var ki o, tanımın iki yerinde bulunan "tasdikler" ifadesi yerine tasavvurları da kapsayacak şekilde "şeyler (*umûr*)" ifadesinin kullanılması gerektiğini düşünür.[418]

Bu tanımın yanında Râzî, *Muhassal*'da nazarın başka tanımlarına da yer verir. Söz gelimi Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye (ö. 418/1027) atfedilen[419] "aklın/zihnin gafletten soyutlanması" şeklindeki tanım, nazarın kendisini değil nazar sonucunda ortaya çıkan bir durumu ifade eden *ademî* (*selbî*) bir tanımdır. Diğer yandan Râzî, "aklın akledilire yönlendirilmesi" şeklindeki tanımı vücûdî (*sübûtî*) tanıma örnek olarak verir. Buna göre, tıpkı görmeden önce gözü görülene çevirmek gerekiyorsa bilmeden önce de aklın bilinene çevrilmesi gerekir.

İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, Râzî'nin nazarın vücûdî tanımına örnek olarak verdiği bu ifadeler, tahkik ehlinin tanımları değil; birtakım hatabi ifadelerdir. Bu bağlamda, gerek

[415] Ancak Cüveynî'nin *eş-Şâmil*'de belirttiği üzere fikir; bilgi ve zannın talebi anlamında kullanıldığında nazar adını alırken kişinin iç konuşması olarak kalıp bilgi ya da zannın talep edilmesi söz konusu değilse bu ismi almaz. Öyleyse fikir nazardan daha genel olup onun cinsidir. Dolayısıyla, Bâkıllânî'nin yaptığı tanımda yer alan "kendisiyle ilim veya zann-ı gâlib elde edilmesi" kaydı *fasıl*, "fikir" ise *cins* olmuş olur. Bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf,* 1/201.
[416] Ebû Bekir el-Bâkıllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, nşr. R. J. McCharty (Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şarkiyye, 1957), 8-9.
[417] Râzî, *Muhassal,* 36.
[418] Necmeddin Kâtibî, *el-Mufassal*, 1/127. Benzer bir değerlendirme için bkz. İbnü't-Tilimsânî, *Şerhü Meâlimi usûliddin*, thk. Nizar Hammâdî (Amman: Dârü'l-Feth, 2010), 68.
[419] İbnü't-Tilimsânî, *Şerhü Meâlimi usûliddin,* 69.

Mu'tezile'den gerekse Eş'arîlerden bir mânâ olarak nazarın daha uygun tanımlarını zikretmek mümkündür. Örneğin Ebû Hâşim'e göre nazar; "diğer mânâlardan ayrı, bağımsız ve vücûdî bir nitelik (*mânâ*) olup, tasdiklerin zihinde bulundurulmasına ilâve bir şeydir ve tıpkı itimadın hareketi doğurması gibi, bu (anlam) da bilgiyi doğurur."[420] Nazarın bir mânâ (yani vücûdî ve pozitif) oluşuna dair bazı Eş'arî âlimlerin tanımlarını zikretmek de mümkündür. Söz gelimi, Bâkıllânî nazarı "bir şeyin durumu üzerinde düşünüp (*tefekkür*) onu delillendirmenin (*istidlâl*) akabinde meydana gelen bilgi"[421] olarak tanımlanırken, Cüveynî "kendisine sahip olan kimsenin kendisiyle bilgiye veya zann-ı gâlibe ulaşmak istediği düşünce"[422]şeklinde tanımlamaktadır. İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, bu üç tanımda da nazar öncüllerin tertip edilmesine ilâve (*vücûdî*) bir şey iken, Râzî'nin "herhangi bir şey ortaya koymayan, süslü ve anlamsız" birtakım ifadeleri nazarın vücûdî tanımına örnek olarak zikretmesi doğru değildir.[423] Çünkü bir alanın ehli ve muhakkik düşünürlerinin görüşleri dururken birtakım yabancı ifadeleri devşirmek telif metodolojisine aykırı bir tutumdur.[424]

Râzî'nin nazarın mâhiyetine dair görüşlerine dönecek olursak, ona göre nazar, iki öncülün aynı anda zihinde bulundurulmasından ibarettir. Ancak İbn Sînâ'ya göre, nazarın sonuç vermesi için iki öncülün zihinde bulunması yeterli değildir. İki öncülün zihinde bulunması sonucun bilkuvve meydana gelmesini sağlasa da, bilfiil gerçekleşmesi için bir sebep, yani kıyasın formu (öncüllerin düzeninin niteliği) gereklidir. Büyük öncülü bilip orta terim yoluyla küçük öncülü ona ilhak etmeden sonuç elde edilemez. Dolayısıyla, nazar için iki öncülün aynı anda zihinde bulunması ve sonuç verecek şekilde küçük öncülün büyük öncüle ilhak edilmesi gerekir. Örneğin bir kimse bir zamanda "her katır kısırdır" bilgisine sahip olsa, başka bir zamanda da

---

420 Kâdî Abdülcebbâr, benzer bir yaklaşımla fikrin kişinin düşünmesini gerektiren nitelik (*mânâ*) olduğunu ifade eder. Öyle ki bir kimse bu niteliğe sahip olduğunda düşünebilmek ile düşünememek arasındaki farkı idrak eder. Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, 1/76.

421 Ebû Bekir el-Bâkıllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, 8.

422 İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih & Tevfik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009), 11.

423 İbn Ebi'l-Hadîd, tanımı bu ifadelerle tavsif etse de Hz. Ali'nin "düşünen kimse basiret kazanır" sözünü şerh ederken bu tanıma yer verir. *Şerhü Nehci'l-belâga*'da filozoflara nispet ettiği bu tanıma göre -tıpkı görmenin görülen şeye gözün çevrilmesi olduğu gibi- düşünme (*fikir*) de aklın akledilire çevrilmesidir. Görülen şeye gözbebeğinin çevrilmesi, gözün sağlıklı olması ve görmeyi engelleyen tüm hallerin ortadan kalkmasıyla görme gerçekleşiyorsa akıl gözüyle bakan ve doğru bir şekilde düşünen kimsenin de bilgiyi elde etmesi zorunludur. Bkz. İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*, 16/58.

424 İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 446a-446b. Benzer bir tutum, İbnü't-Tilimsânî tarafından benimsenir. Zira o, ademî (*selbî*) tanıma Râzî ile aynı örneği verirken, vücûdî (*sübûtî*) tanıma Ebû Hâşim, Bâkıllânî ve Cüveynî'nin tanımlarını örnek verir. Bkz. İbnü't-Tilimsânî, *Şerhü Meâlimi usûliddîn*, 68.

“bu şey katırdır” bilgisine sahip olsa ve katırın karnının şiş olduğunu görse onun hamile olduğuna hükmedebilir. İşte bu zannın sebebi, iki öncülün zihinde aynı anda bulunmaması ve sonuç verecek şekilde telif edilmemesidir.[425]

Öte taraftan Râzî’ye göre, iki öncülün aynı anda zihinde hazır bulundurulması sonucun elde edilmesi için yeterlidir. Yani, küçük öncülün büyük öncülün hükmüne ilhak edilmesi veya öncüllerin sonuca ulaştıracak şekilde telif edilmesi, sonuç için gerekli değildir. Çünkü iki öncülün *telif edilmesi*; (a) eğer öncüllerden başka bir şey ise bu durumda kıyas üç öncülle kurulmuş olur ki, bu doğru olmaz. Ayrıca iki öncülün telifi üçüncü bir öncülü gerektiriyorsa, üç öncülün telif edilmesi de dördüncü bir öncülü gerektirecektir. Bu durum ise nazar sürecinde sonsuz sayıda öncülü göz önünde bulundurmayı zorunlu kılacaktır. Öte yandan iki öncülün *telif edilmesi*; (b) eğer bu iki öncülden başka bir şey ifade etmiyorsa, bu durumda yeni bir mefhum ortaya çıkmayacağı için telifin şart olarak sunulması da anlamsız olacaktır.[426] Râzî’nin katır örneğine verdiği cevap da bununla paraleldir. Bir kimsenin karnı şiş bir katırı gördüğünde onun hamile olduğuna hükmetmesi “her katır kısırdır” ve “bu şey katırdır” öncüllerini aynı anda zihninde bulundurmamasından kaynaklanır.

Başta İbn Ebi’l-Hadîd olmak üzere *Muhassal* şârihlerinin hemen tamamı bu konuda Râzî’yi eleştirerek nazarın sonuç vermesi için *telif/tertip/indirâc* gibi kavramlarla karşılanabilecek biçimsel (*sûrî*) bir etkenin olması gerektiğini ifade ederler. İbn Ebi’l-Hadîd, *et-Ta‘lîk*’te eleştirilerine Râzî’nin bir çelişki içerisinde olduğunu göstermekle başlar. Buna göre, iki öncülden her biri ya sonucun bağımsız bir sebebidir ya da değildir. İlk ihtimalin geçersizliği iki açıdan gösterilebilir: (i) Tek bir öncülün sonuç vermediğini zorunlu olarak biliriz. (ii) Öncüllerin bağımsız birer sebep olması, tek bir sonucun birden fazla müstakil sebep tarafından ortaya çıkmasını gerektirir, ki bu da doğru değildir. Şu takdirde, iki öncülün sonuç için bağımsız birer sebep olmadığı, ancak iki öncülün bir araya gelmesiyle sonuca ulaşılabileceği aşikardır. Öyleyse sorulacak soru şudur: İki öncülün bir araya gelmesiyle yeni bir durum ortaya çıkar mı çıkmaz mı? Çıkmaması imkânsızdır. Çünkü bu koşulda küçük öncülün büyük öncülün altına yerleştirilmesiyle (*indirâc*) yerleştirilmemesi arasında bir fark kalmamış olur. Yeni bir durumun ortaya çıktığının kabul edilmesi ise iki öncüle ilâve bir durumun

---

[425] İbn Sîna, *en-Necât*, 92-93; *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Kıyâs*, 544-545.
[426] Râzî, *Şerhu Uyûni’l-hikme*, 1/169-170; *Muhassal*, 42-43.

meydana geldiğini itiraf etmektir. Bu ilâve durum, üçüncü bir öncüldür ve teselsül kaçınılmazdır. Böylelikle, Râzî'nin eleştirileri kendisini de ilzam eden bir hal almış olur.

İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, iki öncülün *tertip edilmesi*, öncüllerden başka ve onlara ilâve bir durum değildir. Zira küçük öncülün büyük öncülün altına yerleştirilmesi (*indirâc*), öncüllerin birbirleriyle olan nispet ilişkisinin niteliğinden ibarettir. Başka bir ifadeyle bu, iki öncülün telif edilmesiyle meydana gelen biçimsel (*sûrî*) bir durumdur. Buna göre, *telif/tertip/indirâc* yeni bir öncül olmadığı gibi teselsülü gerektirecek bir durumun ortaya çıkması da söz konusu değildir.[427]

3.2.1.1. Nazarın Nesnel Bir Bilgi Kaynağı Olarak Temellendirilmesi

Keyfiyeti ne olursa olsun nazarın bir bilgi kaynağı oluşu kelâm âlimlerinin ittifak ettiği bir husustur. Bununla birlikte Râzî, pek çok eserinde sofistlerin bilginin imkânına, Sümeniyye'nin rasyonel bilginin imkânına ve matematik-geometri ile meşgul olanların metafizik rasyonel bilginin imkânına yönelik olumsuz tutumlarını ele alarak bunları cevaplandırmaya çalışır.[428] İslâm dışı bu fırkaların yanında Müslümanlar içerisinde de benzer yaklaşımları görmek mümkündür. Örneğin Hz. Peygamber'in nazarı emretmemesi, dolayısıyla bid'at olması sebebiyle Haşeviyye rasyonel bilginin imkânını reddederken[429] Bâtınîler (*ehl-i ta'lîm*) hakikate yalnızca masum imamın öğretisiyle ulaşılabileceğini iddia ederek metafizik rasyonel bilginin imkânını reddederler.[430] Ancak bu bölümde, sadece rasyonel bilginin imkânsızlığı iddiasında bulunanların delilleri, bunlara Râzî'nin cevapları ve İbn Ebi'l-Hadîd'in bu husustaki görüşleri ele alınacaktır.

Düşünme ve akıl yürütmeyi bilgi elde etme yöntemlerinden biri olarak kabul etmeyenlerin başında Sümeniyye gelir. Her ne kadar sahip oldukları felsefi ve teolojik tutumları tam anlamıyla çözümlenmemiş olsa da kelâm literatüründe bu grup, bilginin

---

[427] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 451b-452a; Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 166; Necmeddin Kâtibî, *el-Mufassal*, 178-179.
[428] Râzî, *Muhassal*, 36-37; *er-Riyâzu'l-mûnika fî ârâi ehli'l-ilm*, çev. Ahmet Koca (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 37; *el-İşâre fî usûli'l-kelâm*, çev. Ulvi Murat Kılavuz & Serkan Çetin (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 30.
[429] Râzî, *Tefsîr*, 2/100.
[430] Râzî, *er-Riyâzu'l-mûnika*, 37-38.

meydana gelmesinde yalnızca duyuları işlevsel gören ve akla dayalı bilgilerin epistemik değeri hususundaki eleştirilerin medarı olan bir akımı temsil eder. Onların rasyonel bilginin imkânına yönelik ilk iki eleştirisi bir ikilem üzerine kuruludur. İlki şu şekildedir: "Nazarın ardından meydana gelen inanç, bir bilgidir" ifadesi zorunlu bir yargı olamaz. Zira düşünürlerden bir kısmının nazarın bilgi vermediğine dair görüşleri bu yargının zorunlu olmadığını gösterir. Bunun nazarî olması da mümkün değildir. Çünkü başka bir şeyin bilinmesine olanak sağlayan şeyin nazarî olması teselsülü doğurur. İkinci eleştiri ise daha önce bahsi geçen Menon paradoksunun nazarın *matlûb*una uyarlanmasıdır. Buna göre netice (*matlûb*) biliniyorsa, akıl yürütmenin gereksizliği açıktır. Eğer bilinmiyorsa, bu yönteme başvuran kişi neticenin talep ettiği şey olduğunu nereden bilebilir? Şu durumda, bu açmazlardan kurtulup nazarın bilgiye ulaştıran bir yöntem olduğunu iddia etmek imkânsızdır. Üçüncü eleştiriye göre, insan uzun bir süre bir delilin doğruluğuna dair hiçbir şüphe taşımaz. Ancak daha sonra başka bir delille o delilin zayıflığını idrak eder. Hal böyle olunca, nazarın kesin bilgi verdiğini iddia etmek doğru olamaz. Dördüncüsü, zihinde aynı anda iki öncülün bilgisi bulunamaz, bir birim zamanda tek bir öncül bulunabilir. Oysa tek öncülün sonuç vermesi mümkün değildir. [431]

Râzî'ye göre "nazarın ardından meydana gelen inanç, bir bilgidir" şeklindeki önerme, yine aklın denetleyip doğruladığı nazarî bir önermedir ve bu durum bizi teselsüle götürmez. Bu bilginin nazarî olduğu şu şekilde gösterilebilir:

(I. Öncül) Netice, zorunlu olan iki öncülün -kendilerinden zorunlu olarak çıkan- bir gereğidir.
(II. Öncül) Zorunlu olan iki öncülün -kendilerinden zorunlu olarak çıkan- tüm gerekleri zorunlu bir bilgidir.
(Netice) O halde, netice (nazarın ardından meydana gelen inanç), zorunlu bir bilgidir.
Yukarıdaki yönteme göre netice, iki öncülden meydana gelmesi sebebiyle *nazarî* bir bilgidir. Bununla beraber neticenin içerdiği bilgi, yani "nazarın ardından meydana gelen inanç, bir bilgidir" şeklindeki yargı, zorunlu bir yargıdır. Daha açık bir ifadeyle formel olarak nazarî, epistemik olarak zorunludur. Böylelikle teselsül kesilmiş olur.[432]

---

[431] Râzî, *Muhassal,* 37; *Nihâye*, 1/181-187.
[432] Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal,* 142.

Bu doğrultuda İbn Ebi'l-Hadîd, Râzî'nin tüm bilgilerin ya doğrudan ya da dolaylı olarak zorunlu olduğu kabulüne[433] atıf yaparak, Râzî'nin nazarî bilgiyi son tahlilde zorunlu bilgiye irca ettiğini belirtir. Şu durumda onun düşüncesinde zorunlu bilgi ile nazarî bilginin iç içe geçtiği ve bunların ayrı iki bölüm (*kasîm*) değil, entegre bir bölüm (*kısım*) olduğu kabul edilmelidir. Esasında İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, Râzî'nin tüm bilgileri zorunlu kabul etmesi, nazarın bilgi vermediğini iddia eden Sümeniyye'nin diğer eleştirilerine de toplu bir cevap niteliği taşır. Çünkü burada öncüller, öncüllerden sonucun çıkma şekli ve sonucun kendisi zorunludur. Peki nazar zorunlu bir bilgiyi gün yüzüne çıkarıyorsa, bu bilginin pek çok zaman yanlışlanması veya aksinin ortaya çıkması nasıl açıklanabilir? İbn Ebi'l-Hadîd'e göre bu eleştiri duyunun yanılgılarıyla çürütülebilir. Yani tıpkı duyulara ilişen ârızî durumların onları yanlış bilgiye sevk etmesi gibi nazar esnasındaki hatalar da yanlış sonuçlara sebep olabilir. Nasıl ki tikel yanılgılar üzerinden duyuların kesin bilgi vermediğini iddia edemiyorsak benzer durumu nazarî bilgilere de tatbik etmek durumundayız.[434]

Nazarın bilgi elde etmede bir yöntem olmadığını savunanların ikinci eleştirisini Râzî, tasavvurların bilinip tasdiklerin bilinmediğini, dolayısıyla talep edilenin tasdikler olduğunu söyleyerek cevaplandırır.[435] Ancak Râzî'nin *Tefsîr*'de bu açmazı derinleştirerek yalnızca nazarın *matlûb*una değil, aynı zamanda akıl yürütme sürecinin tüm katmanlarına tatbik etmesi onun *Muhassal*'da verdiği bu cevabı tam anlamıyla tatmin edici bulmadığını göstermektedir. Onun *Tefsîr*'de sorduğu soru şu şekildedir: Eğer talep ettiğimiz şey yakînî tasdikler ise bunu elde etmenin yolu nedir? Bunun yegâne yolu, kıyasın öncülleri (*mukaddimeler*) arasına orta terimin (*hadd-i evsat*) girmesidir. Şu durumda, eğer orta terim akılda bulunursa kıyas tamamlanmış ve kesin bilgi elde edilmiş olur. Dolayısıyla aklın bu bilgi hakkında tereddüt etmesi söz konusu olamaz. Eğer orta terim akılda bulunmuyorsa, bu takdirde karşımıza bir başka ikilem çıkar: Eğer akıl orta terimi bilmiyorsa kendisine meçhul olduğu için talep edemez. Eğer biliyorsa -tam anlamıyla bildiği için- talep etmesi yine söz konusu olamaz. Her halükârda insan; "kendisini bu tereddütten kurtaracak ve bu şaşkınlık karanlığından

---

433 Râzî, *Muhassal,* 87.
434 İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk,* 446b.
435 Râzî, *Muhassal,* 37.

çıkaracak yolu bulmaktan aciz kalır. Bu da kulun son derece endişe ve şaşkınlık içinde olduğunu gösterir."[436]

Empirist düşünürlerin, duyuları esas alarak bedîhiyyâtı eleştirdiği bölümde Râzî'nin aktardığı eleştiriler, [437] sadece duyulara dayalı bilgileri yakînî kabul eden Sümeniyye için tekrar gündeme gelir. Söz konusu üçüncü eleştiri, insanın uzun süre kesin olarak kabul ettiği bir görüşün daha sonra çürütülmesi üzerine kuruludur. Bu da nazarla ortaya çıkan bilginin kesinliğini gölgelemektedir. Râzî, Tûsî tarafından cedelî kabul edilen[438] cevabında, duyuların da yanılgıya açık olduğunu, ancak birtakım tikel yanılsamaların duyuların güvenilirliğine halel getirmediğini hatırlatarak bu eleştiriyi cevaplamaya çalışır.[439] Ne var ki, Râzî'nin *Tefsîr*'de Sümeniyye'nin bu eleştirisini de haklı bulan bir tutum sergilediği görülür. Zira ona göre, nazar sonucunda ortaya çıkan inancın kesin bilgi olduğu bir iddiadan ibarettir ve kesinliğin elde edilmesi konusunda tek çıkış yolu ilâhî lütuftur. [440]

Dördüncü eleştiri, insan zihninin aynı anda iki öncülü barındıramayacağı düşüncesine dayanmaktadır. Râzî bu eleştiriye şu şekilde yanıt verir: Şartlı bir önerme, iki yüklemli önermeden oluşur. Bu iki önermeden birinin diğerini gerektirdiğine dair hüküm, iki önermenin aynı anda akılda bulunmasını gerektirir.[441] Eş'arîlerin cevher-araz teorisi göz önüne alındığında bu cevap da yeteri kadar tatmin edici değildir. Zira bilgi bir arazdır ve arazlar, ikinci andaki sürekliliğe sahip değildir. Dolayısıyla, ontolojik açıdan birbirine denk iki arazın (yani iki öncülün) aynı anda akılda bulunması mümkün değildir. Ancak İbn Ebi'l-Hadîd'e göre bu eleştiri, -en azından *Muhassal*'da- arazların devamlılığını savunan Râzî için söz konusu değildir.[442]

3.2.1.2. Nazarın Geçerlilik (*Sıhhat*) Kriteri

Bir akıl yürütme faaliyetinin geçerlilik kazanması veya sonuç vermesi neye bağlıdır? Bu sorunun Râzî ve şârihleri bağlamında incelenmesinden önce bazı kavramların

---

[436] Râzî, *Tefsîr,* 1/74.
[437] Râzî, *Muhassal,* 34.
[438] Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal,* 143.
[439] Râzî, *Muhassal,* 37.
[440] Râzî, *Tefsîr,* 1/73-74.
[441] Râzî, *Muhassal,* 37.
[442] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk,* 448a.

belirginleştirilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Buna göre, sıdk-kizb (doğru-yanlış) kavram ikilisi bir yargının veya haberin doğruluk değerini ifade ederken sahih-fasit (geçerli-geçersiz) nitelikleri bir çıkarım dizgesinin doğruluk değerini gösterir. Bununla beraber her iki kavram çifti dilsel, mantıkî ve ontolojik bağlamda ilişkili şeylerin tutarlılık olasılığını ifade eder.[443] Öyleyse nazarın geçerli (*sahîh*) olması, onun varlık-zihin-dil arasında kurduğu paralelliği ifade eder. Bu paralellik, hem form açısından yani öncüller arasındaki ilişkinin keyfiyeti bakımından, hem de madde açısından, yani öncüllerin sahip olduğu nitelikler bakımından söz konusu olmalıdır. Varlık-zihin-dil uyumuna formel olarak ulaşmak, madde bağlamında ulaşıldığını göstermediği gibi tersi de söz konusu değildir.

Râzî, *Muhassal*'da geçerli nazarı, "(başka bir yargıyı) gerektiren tasdiklerin ilgili oldukları şeylere örtüşmesi" olarak tanımlar.[444] Ancak geçerli nazarı yalnızca öncüllerin *nefsü'l-emr*de olanla uyumuna indirgemesi sebebiyle bu tanımın geçerli (*sahîh*) nazarı değil; doğru (*sâdık*) yargıyı ifade ettiği söylenebilir. Nitekim İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, nazarın geçerli olması, öncüllerin varlık-zihin-dil uyumuna dayandığı kadar onların mantık ilminde çerçevesi çizilen formel yapıyla uyumuna da dayanır. Örneğin "Her insan canlıdır" ve "Bazı canlılar kişneyendir" önermeleri vakıaya mutabıktır yani doğrudur (*sâdık*). Ancak bu iki önermeden "Bazı insanlar kişneyendir" şeklinde bir neticenin çıkması doğru değildir. Buna göre, nazarın geçerli olması için yalnızca öncüllerin vakıaya uygun olması değil, aynı zamanda formel şartların da yerine getirilmesi gerekir.[445] İyimser bir yorumla, Râzî'nin ifadesinde yer alan "(üçüncü bir yargıyı) gerektiren (المستلزمة)" kaydının nazarın formel şartlarını kapsadığı söylenemez mi? Daha açık bir ifadeyle, vakıayla örtüşen iki tasdik üçüncü bir tasdiki gerektiriyorsa (yani bir şekilde içeriyorsa) formel şartların zımnen sağlandığı ve bunun ayrıca dillendirilmediği söylenebilir mi?[446] İbn Ebi'l-Hadîd'e göre bu yorum, bir noktaya kadar *Muhassal*'daki ibareyi kurtarsa da Râzî'nin *Mahsûl*'de dile getirdiği "eğer bu aracı tasdikler ilgili oldukları şeylere örtüşürse, bu

---

[443] Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı -İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği-* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 98-99.
[444] Râzî, *Muhassal*, 42. Ayrıca bkz. *Nihâye*, 1/218.
[445] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 451a. Bu konuda Kâtîbî de İbn Ebi'l-Hadîd gibi düşünerek tanımın geçerli (*sahîh*) nazarı ifade etmediğini, çünkü formel şartların göz ardı edildiğini belirtir. Bkz. Necmeddin Kâtibî, *el-Mufassal*, 1/177.
[446] Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 164.

geçerli nazardır" şeklindeki tanım[447] "gerektirme" kaydını barındırmadığı için sorun varlığını korumaya devam edecektir.[448]

3.2.1.3. Geçerli (*Sahîh*) Nazar-Bilgi İlişkisi

Geçerli nazar-bilgi ilişkisi, İslam düşünce geleneklerinin başta tabiat olmak üzere fizik ve metafiziğe dair görüşleri çerçevesinde inceledikleri ve sistemsel tutarlılığın bir parçasını oluşturan temel bir meseledir. Buna göre, tabiattaki işleyişi illiyet çerçevesinde ele alan İslam filozofları geçerli nazar-bilgi ilişkisini de buna paralel olarak *gereklilik/gerektirme (îcâb)* olarak değerlendirmişlerdir. Benzer şekilde, doğa felsefesinin merkezine *tevlîd* kavramını yerleştiren Mu'tezile âlimleri bu ilişkiyi sebep-müsebbeb ilişkisi bağlamında zorunlu görürken; nesnelerin ilâhî irade ve kudretle anbean yeniden yaratıldığını ileri süren Eş'arî âlimlere göre bu ilişkinin ancak *âdeten* varlığından bahsedilebilir. Eş'arî düşünce içerisinde geçerli nazar-bilgi ilişkisini ontik ve aklî olarak çözümleyerek bu irtibatın *âdeten varlığını-aklen zorunluluğunu* iddia eden Bakıllânî ve Cüveynî merkezli bir tutumdan bahsetmek de mümkündür. Özetle, bu ilişkinin; gerektirme (*icâb*), *tevlîd*, tümüyle *âdet* temelli ve varlık bakımından *âdî*-aklen zorunlu olmak üzere dört bağlamda ele alındığı söylenebilir.[449] Râzî'nin bu görüşlerden hangisini benimsediğine ve İbn Ebi'l-Hadîd'in bu bağlamdaki eleştirilerine geçmeden önce, Mu'tezile ve Eş'arîler açısından konunun sistemsel bütünlük içerisinde nasıl ele alındığına özetle değinmekte fayda görüyoruz.

Tabiat, insan fiilleri ve ulûhiyetle yakından ilgili olan *tevlîd* nazariyesi, Mu'tezile'nin en önemli kavramlarından biridir. Öyle ki, Kâdı Abdülcebbâr *el-Mugnî* isimli hacimli eserinin dokuzuncu cildini tümüyle bu konuya ayırmıştır. Bu kavram, insan fiillerinin Allah Teâlâ'nın sıfatlarıyla irtibatı, insan fiillerinin tasnif ve tahlili, hangilerinin zorunlu hangilerinin ihtiyarî olduğunun tespiti gibi pek çok meselenin kesiştiği noktadır. Beş temel prensibinden biri olan adalet ilkesi gereği insanın özgür iradesi ve

---

[447] Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 1/87.
[448] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 451a-451b. *Mahsûl* şerhinde Karâfî'nin de İbn Ebi'l-Hadîd ve Kâtîbî'nin tanıma dönük eleştirilerini benimsediği görülmektedir. Bkz. Şehâbeddin el-Karâfî, *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, 1/209.
[449] İbn Arafe, *el-Muhtasaru'l-kelâmî*, thk. Nizar Hammâdî (Kuveyt: Darü'z-Ziyâ, 2014), 99-100.

sorumluluklarıyla ilgilenen Mu‘tezile, fiilleri; “doğrudan (*mübâşir*)” ve “dolaylı (*mütevellid*)” olmak üzere ikiye ayırır. Buna göre mübâşir fiiller, doğrudan failin kudretiyle gerçekleşirken *mütevellid* fiiller sebepler aracılığıyla dolaylı olarak gerçekleşir.[450] Ancak *mütevellid* (müsebbeb/sonuç) fiillerin fâilin iradesiyle mi yoksa fiilin tabiatıyla mı gerçekleştiği hususunda Mu‘tezile içerisinde görüş ayrılığı söz konusudur. Geneli Bağdat okuluna mensup tabiatçı görüşe eğilimli Mu‘tezile âlimlerine göre, *mütevellid* fiillerin meydana gelmesi zorunludur ve onun faille ilgisi yoktur.[451] Örneğin geçerli bir nazar varsa bilginin olmaması imkânsızdır. Başka bir ifadeyle, bilgiyi ortaya çıkaran şey, fâilin irâdesi değil nazarın zorunlu kılan tabiatıdır. Mu‘tezile içerisinde Ka‘bî ve Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin görüşü bu yöndedir.[452]

Kâdî’nin de benimsediği görüşe göre, *mütevellid* fiiller sebep-sonuç ilişkisi içerisinde meydana gelirler. Nazarın ardından bilgi, *âdeten* değil; tıpkı i‘timâdın hareketi doğurması gibi *tevlîd* yoluyla olur.[453] Bununla beraber Kâdî, bu ilişkiyi, hem sebep hem de müsebbebde fâilin iradesini göz önüne alarak açıklar ve aralarında illet-malul ilişkisinde olduğu gibi bir zorunluluk görmez. Çünkü illet malulünü her koşulda gerekli kılar.[454] Ancak sebep bulunduğu halde, alıkoyan bir durumdan ötürü müsebbeb bulunmayabilir. Bu yüzden müsebbeb sebebe değil, sebebi ortaya koyana izafe edilir.[455]

Eş‘arî kelâmcılar nazarı kalbin bir fiili olarak görerek mutlaka bir fâili olması gerektiğini düşünmüşlerdir. Bu noktada onlar, nazarın fâilinin kul mu yoksa Allah Teâlâ mı olduğu problemini tartıştılar. Zira onlara göre varlık kazanan hiçbir şey Allah Teâlâ’nın irade ve kudreti dışında kalamaz.[456] Aksi takdirde, bir iş üzerinde Allah Teâlâ’dan başka faillerin olduğunu kabul etmek, O’nun kudretini pasif hale getirecektir. Bu durum ise, Allah-âlem ilişkisinin merkezine Allah Teâlâ’nın kudretini koyan ve bu hususta bir sürekliliği varsayan Eş‘arî düşünce için tutarsızlık teşkil eder. Öyleyse insan için fâil nitelemesi ancak mecaz yoluyla söz konusu olabilir. Bu

---

[450] Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü’t-Tevlîd mine’l-kitâbi’l-Mugnî: Nedensellik Kitabı*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 7, (Çevirenin Önsözü).
[451] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü’l-Usûli’l-hamse*, 2/143-145.
[452] Râzî, *er-Riyâzu’l-mûnika,* 212.
[453] İbn Ebi’l-Hadîd, *et-Ta‘lîk*, 446b; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, 12/77, 92.
[454] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, 17/335.
[455] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü’l-Usûli’l-hamse*, 2/143-145; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, 9/161; Murat Memiş, *Mu‘tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011), 196-197.
[456] İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, 158.

durumda insan, bir fiilin fâili değil ancak *kesb* edeni olarak düşünülmelidir.[457] Allah, nazarın faili ve yaratıcısı iken insan ancak onu kesbeden olarak nazara iştirak eder. Şu durumda nazarın ve nazar sonucunda meydana gelen bilginin faili Allah Teâlâ'dır.

Bu sınırlar çerçevesinde, Eş'arî düşüncenin iki farklı yaklaşımından bahsetmek mümkündür. Bunlardan ilki; Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'ye ait olan nazarın *âdeten* bilgi verdiği şeklindeki görüştür. Ona göre nazarın ardından meydana gelen bilgi, Allah Teâlâ'nın yarattığı ve nazar edenin kesbettiği bir şey olup Mu'tezile'nin aksine *tevlîd* yoluyla meydana gelmez. Nazar ve bilgi arasındaki ilişki ne bir var etme ne de onu zorunlu kılma ilişkisidir. Nazar olmadan bilginin meydana gelmesi mümkün olduğu gibi tersi de söz konusudur.[458] Şu durumda o, nazar-bilgi ilişkisinin ne bir var etme ne de meydana getirme olduğunu, ancak Allah Teâlâ'nın nazara uygun bilgiyi nazarın ardından *âdeten* yarattığını ifade eder.[459] Tıpkı cinsel birleşme sonrasında belirli bir yolla çocuğun dünyaya gelmesi ve tohum ektikten sonra bitkinin meydana gelmesinde olduğu gibi.[460] Eş'arî'nin bu görüşünden anlaşıldığı üzere, nazar-bilgi ilişkisi ne ontolojik ne de aklî bir zorunluluğa sahiptir. Çünkü bu ilişkinin zorunlu addedilmesi, söz gelimi cansız varlıkların konuşması gibi mucizelerin imkânsızlığına hükmetmeyi gerekli kılacaktır.[461]

Eş'arîler arasındaki ikinci görüş, nazar-bilgi ilişkisinin ontik düzlemde *âdî*; aklî olarak zorunlu olduğunu söyleyen Bakıllânî ve Cüveynî'nin görüşüdür. Konuyla alakalı Cüveynî şunları dile getirir:

> Kurallarına uyulduğu ve bilginin meydana gelişini engelleyecek bir şey bulunmadığı takdirde, nazarın hemen ardından üzerine düşünülen şey hakkında bilgi hâsıl olur. Nazarın hemen ardından, kişinin üzerinde akıl yürüttüğü konu henüz hafızasında taze iken, medlûl hakkında herhangi bir bilgisizlik meydana gelmez. Nazar, bilgiyi doğurmaz (*tevlîd*). İlletin malulü gerektirmesi gibi onu zorunlu kılmaz. Mu'tezile, nazarın bilgiyi doğurduğunu iddia etmekle beraber -bilgiyi zımnen içerse de- nazarı hatırlamanın bilgiyi doğurmadığı konusunda bizimle aynı düşünmektedir. Eğer onlar: "Nazar bilgiyi doğurmuyorsa ve illetin malulü gerektirmesi gibi onu zorunlu kılmıyorsa, nazarın bilgiyi içermesinin (*tazammun*) anlamı nedir?" diye soracak olurlarsa şöyle deriz: "Bununla kastedilen şudur: Önce geçerli (*sahîh*) bir nazar meydana gelmiş, daha sonra da (bilginin oluşmasını) engelleyen durumlar ortadan kalkmışsa, akıl yürütülen şeye dair bilginin varlığı hususunda *aklî bir kesinlik (yakîn)* söz konusu olur.

---

[457] İbn Fûrek, *Makâlâtü'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî,* thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-dîniyye, 2005), 93.
[458] İbn Fûrek, *Makâlât,* 15.
[459] İbn Fûrek, *Makâlât,* 31.
[460] İbn Fûrek, *Makâlât*, 260; Hüseyin Aydın, *Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlâl* (Ankara: Fecr Yayınları, 2012), 392.
[461] Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal,* 161.

> Nazar-bilgi ilişkisinin bu denli bir kesinlik (*hatm*) içerisinde olması, birinin diğerini zorunlu kıldığı, var ettiği veya doğurduğu anlamına gelmez. Bu ikisi arasındaki durum, bir şeye dair bilgi ve iradenin durumu gibidir. Zira bir şey hakkında bilgisiz bir irade söz konusu değildir. Ancak bu karşılıklı gerektirme (*telâzüm*); birinin diğerini var ettiği, zorunlu kıldığı veya doğurduğu anlamına gelmez.[462]

Görüldüğü üzere Cüveynî, nazar-bilgi ilişkisini "*tazammun, telâzüm* ve aklî kesinlik" kavramları çerçevesinde yeniden inşa etmektedir. Onun bu kavramları seçmesindeki temel sebep, *fâil-i muhtâr* yaratıcı anlayışını devre dışı bırakmaksızın bu iki mana arasında güçlü bir bağın varlığına işaret etmektir. Aralarında zorunlu kılma veya doğurma ilişkisi olmamakla beraber -Eş'arî'nin aksine- biri olmaksızın diğerinin varlığından bahsedilemez.[463] Çünkü, bunlar arasındaki irtibatı belirsizleştirmek, duyulara dayanan zorunlu bilgilerimizi de şüpheli hale getirecektir. Zira bu iki mana arasındaki ilişki duyularımız yoluyla sürekli olarak kontrol edilerek doğrulanmaktadır. Bununla beraber, bilgiyi meydana getiren müessirin nazar olduğunu söylemek veya aralarındaki ilişkiyi ontik bir zorunlulukla açıklamak, ekolün en temel prensibi olan dilediğini yapan ve fiilleri illetsiz olan yaratıcı tasavvuruyla bağdaşmamaktadır. Şu durumda bu ilişkinin ontik olarak *âdî*; aklî olarak zorunlu görüldüğü ortaya çıkmış olur.[464]

Râzî'ye göre, geçerli (*sahîh*) bir akıl yürütmenin ardından (yani iki öncülün akılda bulundurulmasıyla) bilgi *zorunlu* olarak meydana gelir.[465] Ancak bu zorunluluk, Râzî'ye göre, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi *tevlîd* yoluyla meydana gelen ve dolaylı fiiller kapsamına giren bir zorunluluk değildir.[466] Eşdeyişle, nazar-bilgi ilişkisi, birinin diğerini var ettiği veya doğurduğu anlamda değil; tıpkı cevher-araz ilişkisinde olduğu gibi aklen karşılıklı gerektirme (*telâzüm*) anlamında bir zorunluluğa sahiptir.[467] Örneğin bir kimse "âlem değişmektedir" ve "her değişmekte olan mümkündür" öncüllerini aynı anda zihninde bulundurduğunda "o halde âlem mümkündür" sonucunu elde etmemesi imkânsızdır. Bu anlamıyla nazar-bilgi ilişkisi zorunludur. Ancak bilgiyi meydana getiren nazar değil, Allah Teâlâ'dır. Zira bilgi mümkündür ve her mümkün Allah Teâlâ'nın kudretiyle var olur. Sonuç olarak bilgi, dolaylı (*tevellüd*)

---

[462] İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd,* 13-14.
[463] İbnü'l-Emîr, *el-Kâmil fî usûliddîn fi'htisâri'ş-Şâmil fî usûliddîn*, thk. Cemal Abdunnâsır (Kahire: Dârü's-Selâm, 2010), 1/177.
[464] Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal,* 161.
[465] Râzî, *Muhassal,* 124.
[466] Râzî, *Muhassal,* 41.
[467] Kutbüddîn el-Mısrî, *Şerhü'l-Muhassal,* 36a.

yoldan bir sebep-sonuç ilişkisi içerisinde gerçekleşmeyip, bizzat Allah Teâlâ'nın yaratmasıyla meydana gelmektedir.[468]

Bu meselede Râzî'nin Bâkıllânî ve Cüveynî'nin görüşünü benimsediği açıktır.[469] Ancak, ister bu ilişki karşılıklı gerektirme (*telâzüm*) olarak, isterse şart-şartlılık olarak kabul edilsin İbn Ebi'l-Hadîd'e göre bu tutum, başlı başına bir çelişkidir. Çünkü geçerli bir nazarın ardından bilginin meydana gelmesi zorunluysa bunun Allah Teâlâ'nın kudreti ve irâdesiyle meydana geldiğini söylemek anlamsızdır. Aynı durum tersi için de söz konusudur. Zira nazar ve bilgi arasındaki zorunluluk; (i) ya illet-malul ilişkisiyle (ii) ya şart-şartlı ilişkisiyle, (iii) ya da bir illetin iki malulünde olduğu gibi aynı oranda bir karşılıklı gerektirmeyle (*telâzüm*) söz konusu olabilir.

Sondan başlanacak olursa, (iii) nazar ve bilgi arasında aynı oranda bir karşılıklı gerektirme (*telâzüm*) söz konusu değildir. Bunun sebebi, aralarında bir düzen ve öncelik-sonralığın olmasıdır. Zira biz önce nazar eder sonra bilgiye sahip oluruz. (ii) Bu ikisi arasında şart-şartlı ilişkisinin olduğu da söylenemez. Çünkü nazar bilginin şartıysa bilgi de nazarın şartı olmalıdır. Oysa bu, kısırdöngüdür. Bilginin nazarın şartı olmadığını söylemesi Râzî'nin kendisiyle çelişmesi anlamına gelir. Bunun gerekçesi şudur: Eğer bilgi nazarın şartı olmasaydı, nazar varken bilginin olmaması mümkün olurdu. Oysa Râzî'ye göre "geçerli bir nazarla beraber bilginin meydana gelmemesi imkânsızdır."[470] (i) Son olarak illetin malulü gerektirmesi gibi nazarın bilgiyi zorunlu olarak var etmesi de söz konusu değildir. Çünkü Râzî'ye göre bilgi mümkündür ve her mümkün Allah Teâlâ'nın kudretiyle var olur.[471] Şu takdirde, geçerli nazar-bilgi ilişkisini hem zorunluluk hem de Allah Teâlâ'nın kudretiyle açıklamak olanaklı değildir.

Nazarın ardından bilginin -zorunlu olmakla beraber- Allah Teâlâ'nın kudretiyle meydana gelmesi âlemdeki yegâne müessirin Allah Teâlâ olduğunu ortaya koyabilir; fakat aynı oranda bu durum, O'nun fiillerinin irâdeyle değil (*fâil-i muhtâr*) zorunlu

[468] Râzî, *Muhassal*, 41-42; *Meâlim*, 49.
[469] Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 161; Necmeddin Kâtibî, *el-Mufassal*, 1/169.
[470] Râzî, *Muhassal*, 41.
[471] Her mümkünün Allah Teâlâ'nın kudretiyle var olduğu yargısı "Her mümkün Allah Teâlâ'nın makdûrudur" ve "Her makdûr Allah Teâlâ'nın kudretiyle var olur" şeklindeki iki öncülden elde edilmiştir. İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, birinci öncül tartışmalı, ikinci öncül yanlıştır. Bkz. İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 377b.

olarak gerçekleştiğini (*mûcib bi'z-zât*) gösterir.[472] İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, her ne kadar Bâkıllânî, Cüveynî ve Râzî gibi bazı Eş'arî âlimler, eserlerinde zâtların onları zorunlu kılan (*mûcib*) bir sebebi olmadığını ifade etseler de, çoğu konuda sergiledikleri tutum aslında bunun aksini benimsediklerini göstermektedir. O, *et-Ta'lîk*'te bu duruma birkaç örnek de verir. Örneğin Bâkıllânî'ye göre, bilgi bir zât olup onu zorunlu kılan (*mûcib*) veya gerektiren (*iktizâ*) bir unsura sahip olmalıdır. Ancak bu görüş, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafından şöyle eleştirilir:

> (...) Senin bu sözün, bilginin varlığını zorunlu kılan (*mûcib*) bir şey aradığına delâlet eder. Çünkü sen bunu kastetmeseydin *cevâz*ın bilgiyi gerektiren bir şey olmasına karşı çıkmazdın. Ayrıca sözünün iki yerinde "zorunlu kılan (*mûcib*)" ifadesini kullanarak bunu açıkça dile getirdin. Şimdi bize bilgiyi zorunlu kılan bir şey olup olmadığı hakkındaki görüşünü söyle! Sen, herhangi bir zâtı *zorunlu kılan* bir şey olmasına karşı değil miydin? Şimdi bunu söyleyerek herhangi bir sıfatın bilgiyi zorunlu kıldığını nasıl kabul edersin!?[473]

Benzer şekilde Râzî, kadîm olanın zâtı gereği zorunlu kılan (*mûcib bi'z-zât*) bir müessire dayandırılmasını mümkün görerek bu hususa dair hem Eş'arî gelenekten hem de Mu'tezile'den örnekler verir.[474] Bu yüzden, Râzî'nin, Bâkıllânî ve Cüveynî ile birlikte Mu'tezile'nin *tevlîd* teorisinin bir yönünü kabul etmeleri -yani "varlıkların onları zorunlu kılan sebeplere sahip olabileceği" düşüncesini benimsemeleri- bununla beraber eserlerinde bu teoriden ısrarla kaçınmaları İbn Ebi'l-Hadîd'e göre bir tutarsızlık göstergesidir.[475]

3.2.1.4. Geçersiz (*Fâsit*) Nazar-Bilgisizlik (*Cehl*) İlişkisi

Başta Ebü'l-Hasen el-Eş'arî olmak üzere nazar-bilgi ilişkisini hem aklen hem de ontik düzlemde *âdet* teorisiyle açıklayan âlimlere göre geçerli bir nazarın ardından bilgisizliğin meydana gelmesi veya geçersiz (*fâsit*) bir nazarın ardından bilginin meydana gelmesi olasılık dahilindedir. Bu sebeple, geçerli nazar-bilgi arasında bir gerektirme olmadığı gibi geçersiz (*fâsit*) nazar-bilgisizlik arasında da bir gerektirmeden bahsedilemez. Ancak geçerli nazar-bilgi ilişkisini *tevlîd* teorisiyle

---

472 Râzî ve Cüveynî'nin benimsediği bu görüş çerçevesinde, geçerli bir nazarın bulunup Allah Teâlâ'nın bilgiyi yaratmaması mümkün değildir. Bkz. Necmüddin el-Hûnecî, *Şerhü Meâlimi usuliddîn*, s. 118.
473 İbn Ebi'l-Hadîd, Ebü'l-Hüseyin'in bu cevabını *Tasaffuh*'tan aktarsa da bu ifadeler eserin günümüze ulaşan kısmında yer almamaktadır. Bkz. İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 414a.
474 Râzî, *Muhassal*, 73.
475 İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 413b-414a.

açıklayan Mu'tezile ile;[476] başta Bâkıllânî ve Cüveynî olmak üzere *tazammun*, aklî zorunluluk ve lüzum ile açıklayan Eş'arîler bu durumun geçersiz (*fâsit*) nazar-bilgisizlik ilişkisinde söz konusu olmadığını düşünürler. Çünkü gerçeklik düzleminde karşılığı olmayan bir şüpheye dayanarak geçersiz bir akıl yürütmede bulunan biri, neticede bir inanca ulaşsa bile bu inanç geçersiz nazarın bir gereği olarak değil; rastlantısal bir yargı olarak kabul edilmelidir. Bunun gerekçesi şudur:

Şüphenin herhangi bir inanca taalluk eden yönü yoktur, yani karşılıksızdır. Veya herhangi bir *mânâ*nın ürünü değildir. Öte taraftan delil, belirli bir inanca taalluk eder. Bir şüphenin belirli bir inancı gerektirdiğini/doğurduğunu söylemek, şüpheyle o inancı ayrılmaz bir ilişki içerisinde düşünmemizi gerektirir. Oysa şüpheyle herhangi bir inancın daimî bağıntısından bahsetmek mümkün değildir.[477] Ayrıca bu bağıntıyı varsayarak, şüphenin bilgisizliği gerektirdiğini söylemek, şüphe üzerinde düşünen herkeste bilgisizliğin meydana geleceğini iddia etmektir.[478] Bu da inançlarını geçerli nazarla gerekçelendirmiş olmakla birlikte şüphe üzerinde akıl yürüten âlimlerin ve hatta peygamberlerin câhil olarak nitelenmesini gerektirir.[479]

Râzî, bu konuda seleflerinden farklı düşünerek geçersiz nazarın bilgisizliği gerektirdiği görüşünü benimsemektedir. Sözgelimi, "âlem kadîmdir" ve "her kadîm müessirden âzâdedir" şeklindeki iki şüphenin zihinde bulundurulması, "âlem müessirden âzâdedir" şeklindeki cehâleti zorunlu kılar. Bu nazarın geçersiz olduğu açıktır, çünkü her iki öncül de vakıayla uyumsuzdur. Hal böyle olunca, bu iki şüphenin bilgisizliği gerektirmediğini söylemek imkânsızdır.

Peki -Cüveynî'nin yukarıdaki itirazında olduğu gibi- şüphe bilgisizliği gerektiriyorsa birtakım şüpheler üzerinde akıl yürütmeleri sebebiyle âlimlerin câhil olduğunu söylememiz gerekmez mi?[480] Râzî'ye göre, bu tersiyle çürütülebilecek zayıf bir argümandır. Zira argümana göre, bir delil üzerinde akıl yürüten câhillerin de âlim

---

[476] İbn Ebi'l-Hadîd de geçerli (*sahîh*) nazarın bilgiyi doğurduğunu, ancak geçersiz (*fâsit*) nazarın bilgisizliği doğurmadığını düşünür. Bkz. İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*, 2/174.
[477] Ebü'l-Kâsım el-Ensârî, *Şerhü'l-İrşâd*, thk. Halid b. Hammâd el-Advânî (Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 2022), 1/94-95.
[478] Râzî, *Muhassal*, 42; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, 12/112.
[479] Ebü'l-Kâsım el-Ensârî, *Şerhü'l-İrşâd*, 1/95; Necmeddin Kâtibî, *el-Mufassal,* 1/174.
[480] İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 15.

olarak nitelenmesi gerekir.[481] Kâtibî'nin cedelî bulduğu bu cevaba[482] Mu'tezile'nin itirazı ise şu şekildedir: Delil üzerinde düşünerek bilgiye ulaşmanın şartı yalnızca nazar değil, aynı zamanda delilin delâlet yönünün bilinmesidir. Oysa aynı durum şüphe için söz konusu değildir. Çünkü hakikat düzleminde şüphenin delâlet ettiği bir şey söz konusu değildir.[483]

3.2.2. Nazar-Teklif İlişkisi: Nazarın Gerekliliği Nasıl Temellendirilir?

Tarihten günümüze, inanç-bilgi veya iman-akıl ilişkisi çerçevesinde tanrı inancının rasyonel temelleri olduğunu ve birtakım deliller üzerinden inancın epistemik gerekçelendirilmesinin yapılabileceğini savunan delilci (*evidentialist*) yaklaşım ile inancın herhangi bir rasyonel kanıta sahip olmadığını savunan imancı (*fideist*) yaklaşım birlikte var olagelmiştir. İslam düşüncesinde de benzer yaklaşımların tarih boyunca var olduğunu söylemek mümkündür. İnancın akla, nakle, keşif-ilhama ve öğreticiye (*ta'lîm öğretisi*) dayandığını söyleyen farklı ekollerin varlığı bunu ortaya koyar. Bu ekoller arasında kelâmcılar, inancın istençli bir edinim olduğunu ve bu hususta epistemik yükümlülüklere (*teklif*) sahip olduğumuzu kabul ederler.[484]

İnanç ile bilgi arasında bir bağ olduğunu ve tanrı bilgisinin (*marifetullah*) iman etmenin şartları arasına dahil olduğunu söyleyen ilk mezhep Hâricîlerdir. Ancak onların bu bilgiye hangi yöntemle ulaşmayı teklif ettikleri meçhuldür. Metodik olarak nazarın marifetullah için geçerli ve gerekli bir yöntem oluşu ise ilk defa Mu'tezile tarafından gündeme getirilir.[485] Şu noktada kelâmcıların yüzleştikleri ilk soru şudur: Yükümlülük bağlamında kulun sorumlu olduğu ilk husus nedir? Marifetullah mı? Marifetullaha götüren nazar mı? Yahut nazara yönelmek (*kasd*) mi?

---

[481] Râzî, *Muhassal*, 42.
[482] Necmeddin Kâtibî, *el-Mufassal*, 1/174.
[483] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, 12/112.
[484] Kutbuddin Mısrî, *Şerhü'l-Muhassal*, 35a.
[485] Ahmet Koca, "Fahreddin er-Râzî'de Marifetullaha Götüren Nazar", *İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* (Yüksek Lisans Tezi), 8-15.

3.2.2.1. Mükellefin Sorumlu Olduğu İlk Şey Nedir?

Meseleyi ele almadan evvel burada tartışılan hususun, aklın sınırları ve Allah Teâlâ'nın (veya zât-ı mahsûsanın) bilgiye ne yönüyle konu olacağı değil; âlemden yola çıkarak O'nun varlığını bilme ve bu bilginin yöntemini tespit etme olduğunu akılda tutmak gerekir. Râzî'nin *Muhassal*'daki sunumuna göre kişinin sorumluluk alanına giren ilk şeyin ne olduğu hususunda kelâmcılar ihtilaf etmişlerdir.[486] Bu ihtilafın düğümlendiği nokta, daha önce bahsi geçen geçerli nazar-bilgi ilişkisinin keyfiyetidir. Zira nazar ile bilgiyi ayırarak aralarında mutlak bir bağıntının olmadığını, her ikisinin de doğrudan Allah'ın insanda yarattığı kudretle meydana geldiğini ve bilginin mükteseb olduğunu savunanlara göre nazar *bilaraz* (*el-maksûd ligayrihi*), marifetullahın bilgisi ise *bizzât* (*el-maksûd liaynihi*) vâciptir.[487] Örneğin vaktin girmesiyle mükellefe *bizzat* vâcip olan namaz iken *bilaraz* vâcip olan abdesttir. Her biri mükellefin kudret sahasında olan iki ayrı yükümlülük olmasına rağmen abdest namaz için, yani *bilaraz* zorunludur. Diğer yandan geçerli nazar-bilgi ilişkisini tabiî veya aklî zeminde zorunlu görerek insanın nazara kâdir olduğunu, ancak bilgiye kâdir olmadığını söyleyenlere göre kulun sorumlu olduğu ilk husus nazardır.[488] Kulun bilgiye kudreti taalluk etmez. Çünkü şartlarına uygun bir akıl yürütmenin ardından bilginin engellenemeyeceği açıktır. Öyleyse kulun sorumlu olduğu şey bilgi değil onu zorunlu kılan nazar olmalıdır.[489] Son olarak, *bizzat* (marifetullah) ve *bilaraz* (nazar) olmayıp insanın bunlardan önce yapması gereken ilk şey kastedildiğinde bunun nazara yönelme (*kasd*) olduğunu ifade eden üçüncü bir görüş de söz konusudur.[490]

Muhassal şârihleri, Râzî'nin ortaya koyduğu bu ihtilafın Eş'arîler arasında cereyân ettiğini îmâ ederek yukarıda aktarılan her bir görüşü Eş'arî bir âlime nispet etseler

---

486 Râzî, *Muhassal*, 41.

487 İbn Ebi'l-Hadîd, Hz. Ali'nin "Dinin başı marifetullahtır" şeklindeki sözünü bu görüş çerçevesinde şerh ederek kelâmcıların "kula vâcip olan ilk husus, nazardır" şeklindeki görüşleriyle Hz. Ali'nin bu ifadesinin çelişik olmadığını şu şekilde açıklar: "Nazar ve nazara yönelme (*kasd*) *bizzat* değil *bilaraz* zorunludur. Çünkü bunlar marifetullah için aracıdırlar. Zorunlu olarak yönelime konu olan ilk şey marifetullah olduğu için müminlerin emiri (Hz. Ali) de ilk vâcibin marifetullah olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla onun sözüyle kelâmcıların görüşü arasında herhangi bir çelişki yoktur." Bkz. İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*, 1/50.

488 Daha önce geçtiği üzere Mu'tezile'den Ka'bî ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre bilgi, nazarın tabiatından zorunlu olarak meydana gelirken; Bâkıllânî ve Cüveynî'ye göre nazar-bilgi ilişkisi aklen zorunlu olup bilginin oluşmasında kulun kudreti değil Allah Teâlâ'nın yaratması söz konusudur.

489 Kutbuddin Mısrî, *Şerhü'l-Muhassal*, 35b.

490 Râzî, *Muhassal*, 41.

de,[491] İbn Ebi'l-Hadîd'e göre ihtilâfın tarafları meçhuldür. Ayrıca, eğer -Tûsî'nin yaptığı gibi-[492] mükellefe vâcip olan ilk şeyin mutlak anlamda nazar olduğu görüşü Mu'tezile'ye atfediliyorsa bu doğru değildir. Çünkü onlara göre nazar-teklif ilişkisi mutlak değil, mukayyet bir surette tesis edilmektedir. Buna göre nazar, hiçbir şart taşımaksızın bizzat yönelime konu olan (*el-maksûd fî nefsihi*) ve sorumluluğu hiçbir mükelleften kalkmayan vâcip fiillerin ilkidir.[493] İbn Ebi'l-Hadîd, bu ifadede yer alan her bir kaydın mükellefiyetin birinci ânında insanlara vacip olan birtakım yükümlülükleri dışarıda tuttuğunu ifade eder. Buna göre nazarın bir fiil olarak kayıtlanması, ilk yükümlülüklerden olan zulmün terk edilmesini dışarıda bırakır. Zira fiil, terkten başkadır. Hiçbir mükelleften kalkmaması ise bazı yükümlülüklerin herkesi kapsamadığına işaret eder. Örneğin, ergenlikten önce birinden borç alan yahut başkasının malına zarar veren bir kimsenin buluğa erdiğinde ilk yükümlülüğü emâneti sahibine vermesi veya zararı karşılamasıdır. Oysa bu herkesi kapsayan bir husus değildir. İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, kendisine ihsanda bulunana teşekkür etmek (*şükrü'l-mün'im*) de bu kayıtla dışarıda tutulur. Çünkü *şükrü'l-mün'im*, Hz. Âdem gibi ebeveyni olmayan veya buluğa kadar kimseden iyilik görmemiş kimseleri kapsamaz. İbarede yer alan "bizzat yönelime konu olma (*el-maksûd fî nefsihi*)" kaydıyla da mutlak anlamda yönelme (*kasd*) dışarıda tutulur. Çünkü mutlak yönelim *bizzat* değil *bilaraz*, yani nazar için vâciptir. Son olarak, nazarın "şartsız bir şekilde vâcip olması" kaydıyla buluğa eren kimsenin Allah Teâlâ'yı bilip ona şükretmesi dışarıda kalmış olur. Zira bu kimse, "eğer benim bir yaratıcım varsa onun üzerimdeki nimetlerini itiraf ediyorum" demek suretiyle şükrü bir şarta bağlar. Oysa nazar şartsız bir şekilde vâciptir.[494] Böylece İbn Ebi'l-Hadîd, eğer ihtilafın bir tarafıyla Mu'tezile'ye işaret ediliyorsa bunun isabetli olmadığını, çünkü onlara göre nazarın mutlak anlamda değil mukayyet olarak vâciplerin ilki olduğunu ortaya koyar.

İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, mükellefe vâcip olan ilk şeyin mutlak anlamda nazar oluşu Eş'arî düşünceyle de uyumlu değildir. Çünkü zulmü bırakmak, emaneti sahibine teslim etmek, zararı karşılamak ve nimet verene teşekkür etmek Eş'arîlere göre aklın

---

491 Bu bağlamda birinci görüş Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'ye, ikinci görüş Ebû İshak el-İsferâyînî'ye ve üçüncü görüş Cüveynî'ye nispet edilmektedir. Bkz. Kutbuddin Mısrî, *Şerhü'l-Muhassal*, 34b; Necmeddin Kâtibî, *el-Mufassal*, 1/168.

492 Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 158.

493 إنّ النَّظر هو أوّل الأفعال الواجبة المقصودة من غير شرط التي لا يعرى عن وجوبها مكلّف

494 İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 449b-450a; Rükneddin b. Melâhimî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî usûliddin*, thk. Martin McDermot & Wilferd Madelung (London: al-Hoda, 1991), 81-82.

değil şeriatın vâcip kıldığı şeyler olup bunların vücûbundan önce bunları vâcip kılanın bilinmesi gerekir. Ancak hem buna imkân sağlayan nazarın hem de yukarıda bahsi geçen hususların vâcip oluşu Eş‘arîler açısından naklîdir. Öyleyse ilk vâcibin nazar olduğunu iddia etmek, herhangi bir tercih sebebi olmaksızın birinin diğerlerine tercih edilmesi olacaktır. Başka bir ifadeyle, Allah Teâlâ’nın ilk vâcip olarak zulmü terk etmeyi veya nimet verene teşekkür etmeyi tayin etmesi mümkün iken ilk vâcibin nazar olduğunu iddia etmek, herhangi bir gerekçeye dayanmamaktadır. Şu durumda, nazarın vâciplerin ilki olarak vaz edilmesi için Eş‘arî teolojinin tutarsızlığı bir yana, Mu‘tezile’nin yukarıda yer verilen kayıtlarına itibar etmekten başka çıkar yol yoktur.[495]

Buraya kadar Mu‘tezile ve Eş‘arîlik adına problemin mahiyeti ele alındı. Ancak İbn Ebi’l-Hadîd’in doğrudan Râzî’ye yönelik eleştirisi, onun nazarın mahiyetine dair görüşleri üzerinden şekillenir. Daha önce Râzî tarafından nazarın, zorunlu öncüllerin tertip edilmesi veya zihinde bir araya getirilmesi olarak tanımlandığını görmüştük. Buna göre, Allah Teâlâ insanda zorunlu bilgileri yarattığında nazarî bilginin meydana gelmesi veya yaratmadığında meydana gelmemesi zorunludur. Hal böyle olunca nazar ile tanrı bilgisi (zorunlu öncüllerden çıkan *marifetullah*) arasında herhangi bir ayırım olmamalıdır.[496] Dahası, nazarî bilgiler zorunlu bilgilerin bir arada bulunmasından ibaretse insanın nazarla mükellef kılınması da mümkün değildir.[497] Râzî, *Nihâye*’de bu eleştiriye şu şekilde yanıt verir: İnsanda zorunlu bilgilerin bulunması nazarî bilgilerin de bulunduğu anlamına gelmez. Zira öyle olsaydı zorunlu bilgiler akıl sahibi herkeste bulunduğu için nazarî bilgilerin de bulunması gerekirdi. Şu durumda zorunlu bilgilerin nazarî bilgileri meydana getirmesi bir şarta bağlıdır. Bu şart, bizim yönelimlerimiz ve güdülerimiz (*devâî*) doğrultusunda meydana gelir. Her ne kadar bu şartı tam anlamıyla belirleyemesek de bu, bizim nazarî bilgiyle mükellef kılınmamız için yeterli bir ölçüttür. Ancak Râzî, bu cevabın birtakım zorlukları ve kapalılıkları barındırdığını ifade ederek, meseleyi olduğu hal üzere bırakmayı tercih etmiştir.[498]

---

495 İbn Ebi’l-Hadîd, *et-Ta‘lîk*, 450a.
496 İbn Ebi’l-Hadîd, *et-Ta‘lîk*, 450b.
497 Râzî, *Nihâye,* 1/196-197.
498 Râzî, *Nihâye,* 1/209-210.

3.2.2.2. Nazar-Teklif İlişkisinin Aklî Temelleri

Allah Teâlâ'nın zâtının nazar ve akıl yürütmeye konu olmaması kelâmcıların fikir birliği ettiği bir husustur. Çünkü nazardan önce kişinin o şey hakkında bir tasavvura sahip olması gerekir. Oysa Allah Teâlâ'nın hakikatini tam anlamıyla tasavvur etmek mümkün değildir.[499] Bir başka deyişle, bizler yalnızca duyulurları (*mahsûsât*), hayale konu olanları (*mütehayyel*) ve kendimizde bulduğumuz birtakım şeyleri (*el-mevcûd min fıtrati'n-nefs*) tasavvur edebiliriz. Allah Teâlâ'nın zâtı bunlardan herhangi biri ile bilinemez.[500] Şu durumda insanın mükellef olduğu bilgi tasavvur değil; tevhidin bilgisi, yani tasdiktir.[501] Marifetullahı ifade eden bu tasdîkin zorunlu olması halinde mükellefiyetin söz konusu olmayacağı açıktır. Öyleyse bu tasdîkin de nazarî olması gerekir.

Râzî, teklife konu olan bu nazarî tasdiki kendisinden önceki Eş'arî düşünürlere benzer olarak[502] *Muhassal*'da şu şekilde gerekçelendirmektedir: "Allah'ı bilmek vâciptir. Bunun elde edilmesi ancak nazarla mümkündür. Mutlak vâcibin kendisine dayandığı şey de (yani nazar) -onun mükellefin kudreti dahilinde olmasıyla beraber- vâciptir."[503] Bu istidlâl, şârihlerin açıklamaları ışığında şu hususları gün yüzüne çıkarır: (i) Allah'ı bilmek vâciptir. Ancak Eş'arîler'e göre bu vücup akla değil nakle veya icmâya dayanır. (ii) Allah'ı bilmek, mutlak olarak vâciptir. Bu kayıtla, -örneğin zekât gibi- birtakım şartların sağlanmasıyla mükellefe vâcip olan fiiller dışarıda tutulmuş olur. (iii) Nazar, mükellefin kudreti dahilinde olmalıdır. Aksi takdirde bu, tıpkı suyun olmadığı yerde namaz için tahâretin emredilmesi gibi kulun kudretini aşan bir şeyle onu sorumlu tutmak (*teklîfu mâ lâ yutâk*) anlamına gelir.[504]

İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, Râzî'nin, nazarın vücubunu aklî olarak gerekçelendirdiği bu argüman Eş'arî düşünceyle örtüşmediği gibi birtakım problemleri de ihtiva eder. Öncelikle bu, naklî (marifetullah vâciptir) ve aklî (vâcibin kendisiyle tamamlandığı şey vâciptir) öncüllerden oluşan bir argümandır. Oysa Eş'arîler herhangi bir vücûbun akla dayanmasını kabul etmezler. İkinci olarak, "mutlak vâcibin kendisine dayandığı

---

[499] Râzî, *Tefsîr*, 1/275.
[500] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*, 1/43.
[501] Râzî, *Tefsîr*, 2/223.
[502] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd (es-sagîr)*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebu Zenid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 1/215-216; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 18.
[503] Râzî, *Muhassal*, 39. Benzer bir delillendirme için bkz. *Nihâye*, 195; *el-İşâre*, 24-25.
[504] Kutbuddin Mısrî, *Şerhü'l-Muhassal*, 28a; Necmeddin Kâtibî, *el-Mufassal*, 1/149-150.

şeyin de vâcip olduğu" ilkesi geçerli bir izaha sahip değildir. Buna "(nazarın) vacip olmaması halinde bu, kişiyi güç yetirilemeyen şeyle sorumlu tutmak olur" şeklinde bir açıklama getirmek,[505] Eş'arîler adına bir çıkış yolu oluşturmaz. Çünkü Eş'arî düşüncede *teklîfü mâ lâ yutak* caizdir. Son olarak İbn Ebi'l-Hadîd, Râzî'nin, nazarı "mükellefin kudreti dahilinde olma" ifadesiyle kayıtlamasını da tutarsız bulur. O, bu tutarsızlığı bir örnek üzerinden şu şekilde ortaya koyar: Allah Teâlâ Zeyd'e gökyüzüne dokunmayı emrettiğinde bunun gerçekleşmesi için tek yol olan göğe yükselme vâcip olur mu olmaz mı? Vâcip olması halinde öncüldeki kudret şartının anlamsızlığı ortaya çıkar. Çünkü ister kudreti dahilinde olsun isterse olmasın mükellefin göğe yükselmesi vâciptir. Kulun göğe yükselmeye kudreti olmadığı için bunun vâcip olmaması ise Râzî'yi daha büyük bir sorunla karşı karşıya bırakır: Eğer teklifin şartı mükellefin kudretinin bulunması ise bu takdirde Yahûdî ve Hıristiyanların halihazırda İslâmla mükellef olmamaları gerekir. Çünkü Eş'arîlere göre kudret fiille beraberdir ve Müslüman olma anından önce gayr-i müslimlerin İslâm'a kudreti yoktur. Özetle, kudret yoksa teklif de söz konusu olmamalıdır.[506] Şu takdirde ya öncülden kudret şartı kaldırılmalı ve nazarın her halükârda vâcip olduğu kabul edilmeli ya da ikinci ihtimaldeki açmazın Eş'arî düşünce adına oluşturduğu probleme cevap verilmelidir.

Burada değinilmesi gereken bir başka husus, Râzî'nin telif metoduyla alakalıdır. O, *Muhassal*'da yukarıda bahsi geçen argümanın her bir öncülüne birtakım eleştiriler yöneltmiş ancak bunların hiçbirini cevaplamamıştır. Bununla beraber meselenin sonunda bu eleştirilere cevap vermenin mümkün olduğunu, ancak nazarın vücûbunu nakle dayandırmanın daha uygun olacağını ifade etmiştir.[507] Bu da İbn Ebi'l-Hadîd tarafından, itirazlar karşısında Râzî'nin yetersizliğini gösteren ve onu başka bir delile *intikâle*[508] zorlayan bir durum olarak yorumlanmıştır.[509]

---

505 Kutbuddin Mısrî, *Şerhü'l-Muhassal*, 28a; Necmeddin Kâtibî, *el-Mufassal,* 1/149-150.
506 İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk,* 448a-448b.
507 Râzî, *Muhassal,* 40.
508 Münazara dilinde *intikal, muallil*in (iddiayı ispat işini üstlenen) *sâil*in (soru soran veya itiraz eden) eleştirilerini cevaplandırmayarak iddiasını ispat için başka bir delil getirmesine denir. Bu noktada, itibara alınan husus, muallilin başka bir delile geçme gerekçesidir. Eğer yeteri kadar tatmin edememiş veya cevap vermeye muktedir olamamışsa bu aşamada konu kapanır ve bu durum bir tür *ifhâm* (susturma) olarak kabul edilir. Eğer muallil, delili tamamlamaktan aciz olmayıp daha açık bir delille meseleyi ele almak için başka bir delile intikal etmişse bu durum onun acziyetini ve mağlubiyetini göstermez. Bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedâd ve Âdâb-ı Sedâd*, sdl. Necati Demir (Ankara: 1998), 205-206. Konumuz açısından meselenin önemi, *Muhassal*'da sıkça karşımıza çıkan ve İbn Ebi'l-Hadîd tarafından *intikal* olarak değerlendirilen örneklerin ilgili bölümlerde tekrar karşımıza çıkacak olmasdır. Bu örneklerden bazıları için bkz. İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 419a, 419b, 456b.
509 İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk,* 448b.

3.2.2.3. Nazarı Gerekli Kılan Otorite Nedir? Akıl mı, Nakil mi?

Eş‘arî düşüncenin tanrı, âlem ve insan tasavvuru çerçevesinde vaz edilen “hiçbir teklifin akla dayanmadığı” ilkesi[510] hüsün-kubuh başta olmak üzere pek çok konuyla irtibatlı olan önemli bir husustur.[511] Ancak bu konu ele alınırken dikkat edilmesi gereken şey, teklifin akılla bilinip test edilmesi ile teklifi aklın bildirip tesis etmesi arasındaki farktır. Örnek vermek gerekirse, nazarın mükellefe vâcip olması Eş‘arîler açısından akılla bilinen ve delillendirilebilen bir husus iken onu mükellefin sorumluluğuna taşıyan akıl değil şeriat, yani nakildir.[512] Şu durumda nazar, bir fiil olarak kendi zatından dolayı değil Allah Teâlâ’nın onu güzel (*hasen*) kılması sebebiyle güzeldir ve onu vâcip kılan Allah Teâlâ’dır.

Başta Râzî olmak üzere nazarın şârî tarafından vâcip kılındığını savunan Eş‘arî âlimler, bu görüşü temellendirmek adına birtakım aklî ve naklî argümanlara başvururlar. Bu bağlamda Râzî, “Biz peygamber göndermedikçe azap edecek değiliz”[513] âyetini şer‘î hüküm gelmeden vücûbiyetin tahakkuk etmediğine delil olarak sunar. Buna göre kul, peygamber gönderilmeden önce herhangi bir fiili terk etmesi sebebiyle azaba uğramaz. Bir prensip olarak ifade edilirse, bir şey azabı gerektirmiyorsa mükellefe vâcip değildir veya vâcipse terk edilmesi halinde azabı gerektirir.[514]

Eş‘arîlerin bu naklî deliline karşı İbn Ebi’l-Hadîd, âyetin umûmîliğini tahsis ederek murâdın “biz vücûbiyeti yalnızca şeriatla bilinebilecek fiillerin -peygamber gönderilmeden önce- terk edilmesi durumunda azap edecek değiliz” şeklinde olması gerektiğini ileri sürer. Âmm olan âyeti tahsis etmek, her ne kadar zâhirden vazgeçmek ise de nazarı aklın vâcip kıldığına dair pek çok delil bulunması sebebiyle buna

---

[510] Kutbuddin Mısrî, *Şerhü’l-Muhassal*, 33a.
[511] İbn Fûrek, *Mücerred*, 144-145. Meselenin hüsün-kubuhla irtibatı çerçevesinde ele alınışı için bkz. Râzî, *Erbaîn*, 1/346-349; *Mahsûl*, 1/123-124.
[512] Konunun netlik kazanması adına Şehristânî’nin şu ifadelerini aktarmak istiyoruz: “Ebü’l-Hasen el-Eş‘arî, Allah Teâlâ’nın bilgisinin (*marifetullah*) akılla meydana gelmesi ile bu bilgiyi (aklın) vâcip kılmasını ayırmıştır. O, bütün bilgilerin akılla bilindiğini (*husûl*) ancak nakille vâcip olduğunu söyler.” Bkz. Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm fî ilmi’l-kelâm*, thk. Alfred Guillaume (Kâhire: Mektebetü’s-sekâfeti’d-dîniyye, 2009), 363.
[513] İsrâ 17/15. Eş‘arîlerin bu görüşü teyit etmek amacıyla zikrettikleri diğer âyetler için bkz. Râzî, *Tefsîr*, 20/173.
[514] Necmeddin Kâtibî, *el-Mufassal*, 1/162.

başvurmak kaçınılmazdır.[515] Ayrıca âyette zikri geçen "resul/elçi" ifadesinin insan anlamında değil, akıl anlamında kullanılması da muhtemeldir. Çünkü akıl, hem mükellefiyetin kaynağı hem de muhatabıdır. Binâenaleyh âyetin manası, "biz akıl (elçisini) göndermedikçe azap edecek değiliz" şeklinde olur.[516]

Nazarın vücûbunun nakle dayanması, peygamberin hasım tarafından ilzam edilip susturulmasına yol açar. Bunun anlamı şudur: Eğer nazarın vücûbu peygambere gelen vahye dayanıyorsa insanların önce peygamberin doğruluğunu bilmesi gerekir. Bunun yegâne yolu ise nazardır. Söz konusu nazarın gerekliliği vahye dayanırsa bu, kısırdöngüye düştüğümüz anlamına gelir.[517] Râzî'ye göre, aynı sorun Mu'tezile için de geçerlidir. Çünkü Mu'tezile'ye göre nazarın vücûbu çıkarımsal akla dayanır. Bunu şu şekilde açmak mümkündür:

- Marifetulah vâciptir.
- Buna ulaşmanın yegâne yolu nazardır.
- Vâcibin kendisiyle tamamlandığı şey vâciptir.
- O halde nazar vâciptir.

Mu'tezile'ye göre, bu dizgedeki tüm öncüller nazarîdir. Dolayısıyla Mu'tezile için de kısırdöngü kaçınılmazdır. [518] Ancak Râzî'nin bu ilzâmî argümanı, başta İbn Ebi'l-Hadîd ve Tûsî olmak üzere Râzî eleştirmenleri tarafından bağlayıcı bulunmaz. Çünkü Mu'tezile'ye göre nazarın vücûbu doğrudan marifetullahın vücûbuna dayanmaz.[519] Bu noktada İbn Ebi'l-Hadîd, biri lütuf, diğeri hâtır teorisine dayanan iki sebebin mükellefi marifetullaha, dolayısıyla nazara yönlendirdiğini ifade eder.

---

515 İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk,* 376a-376b.

516 İbnü'l-Mutahhar el-Hıllî, *Envâru'l-melekût*, 8; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâğa*, 9/85; Râzî, *Tefsîr*, 20/174. Kâtîbî'ye göre, ikinci yorumun doğruluğu söz konusu değildir. Çünkü resul/elçi ile kendisine vahiy gönderilen bir insanın kastedildiği icmâ ile sâbittir. Bu anlamın terk edilerek elçinin akıl olduğunu söylemek ise icmânın yok sayılması anlamına gelir. Bkz. Necmeddin Kâtibî, *el-Mufassal,* 1/163.

517 İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 376b; İbnü'l-Mutahhar el-Hıllî, *Envâru'l-melekût,* 7.

518 Râzî, *Muhassal*, 41. Bu neticeyi doğuran tüm öncüllerin nazarî oluşu açıktır. Sözgelimi marifetullahın vâcip oluşu hususunda ihtilaf söz konusudur. Aynı şekilde buna ulaştıran tek yolun nazar olduğu şeklindeki ikinci öncül de nazarîdir. Çünkü bu konuda masum imam öğretisi veya tasfiye gibi farklı metotları ileri sürenler olmuştur. Bkz. Necmeddin Kâtibî, *el-Mufassal,* 1/166-167.

519 İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 376b; Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 157; İbn Meysem el-Bahrânî, *Kavâidü'l-merâm*, 28; İbnü'l-Mutahhar el-Hıllî, *Envâru'l-melekût*, 7.

İbn Ebi'l-Hadîd ilkini şu şekilde açıklar: Allah Teâlâ'yı bilmek vâciptir. Çünkü marifetullah, dînen yapılması gerekenleri yerine getirmede ve kötülüklerden sakınmada bizim için bir lütuftur. Lütuf ise kişiyi Allah'a itaate yaklaştırıp O'na isyan etmekten uzaklaştırması sebebiyle vâciptir. Bu lütfun elde edilmesi için tek yol nazardır. Çünkü ne duyularla ne de bedîhî olarak O'nun varlığını bilmek mümkündür. Şu takdirde marifetullaha ulaşmanın tek yolu olan nazar da vâciptir.[520]

Nazara götüren ikinci yol, mükellefin kendisine dokunacak bir zarardan korkarak bunu gidermek için bir çözüm arayışıdır. Bu korkuya birtakım motivler (*dâi*), kıssalar, insanların korkutması, okuduğu bir kitapta yazanlar yahut Allah Teâlâ veya meleklerden gelen bir hâtır sebep olabilir.[521] Ancak nereden kaynaklanırsa kaynaklansın, kişi bu korkuyu yenmek için âleme ve yaradılışın eşsizliğine baktığında bir yaratıcının olduğunu, kendisine birtakım sorumluluklar yüklediğini ve bunları yerine getirmediği takdirde onu cezalandıracağını anlar. İşte bu korkuyu yenmek için nazar bir çıkış yoludur. Dolayısıyla kişiyi zarardan koruyarak kendisinden korkuyu gidermesi beklenen nazar mükellefe vâcip olur.[522]

Bu iki yöntem göz önüne alındığında, -Râzî'nin iddiasının aksine- problemin Mu'tezile'yi bağlamadığı ortaya çıkar. Yani peygamber, insanları dine davet edip onlara bir mucize gösterdiğinde mükellefin nazar etmemesi söz konusu olamaz. Çünkü muhatap "ben senin doğruluğunu bilmedikçe nazar etmem" dediğinde peygamberin ona bu iki yolu hatırlatarak karşılık vermesi mümkündür. Başka bir deyişle, peygamber mucize göstererek nazar için bir *hâtır* meydana getirmiştir. Böylelikle kişide onun peygamberliğine dair bir zann-ı gâlip hasıl olmuş ve gördüğü şeyin gerçek bir mucize olup olmadığına dair araştırmaya koyulmak için bir sebep elde etmiştir. Ayrıca peygamber ona marifetullahın lütuf olduğunu ve bunun Allah'a yakınlaşıp isyandan kaçınabileceği bir yol olduğunu söyleyerek muhatabını nazara yönlendirebilir. İbn Ebi'l-Hadîd'e göre Mu'tezile için kısırdöngüden çıkmayı sağlayan

---

[520] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 376b; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse,* 1/105-106; el-Muhakkik el-Hıllî, *el-Meslek fî usûliddîn*, thk. Rıza el-Üstâdî (Meşhed: Mecmaü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1414), 98.
[521] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse,* 1/112.
[522] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 376b; İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Mu'temed,* 79-80; Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal,* 157.

bu iki kapı Eş‘arîlik için kapalıdır. Çünkü onlara göre nazarın vücûbu ne hâtıra ne de lütuf teorisine dayanır.[523]

Buraya kadar İbn Ebi’l-Hadîd, bir Mu‘tezile savunusu yaparak Râzî’nin dile getirdiği mezkur problemin Mu‘tezile’yi bağlamadığını ve bunun gerekçelerini ele almış oldu. Ancak *et-Ta‘lîk*’in ikinci bölümünde o, problemin daha derinlerde ve Eş‘arî düşüncenin temel parametrelerinde olduğunu göstermeye çalışır. Eş‘arîlere göre, fiilden önce kudret olmadığı gibi fiiller bizim üzerimizde yaratılan şeylerdir. Öyleyse muhatap, nazar etmemesinin veya peygambere inanmamasının gerekçesi olarak kendisinde ikrar ve tasdikin yaratılmadığını; bilakis Allah Teâlâ’nın onda inkâr ve yalanlamayı yarattığını söyleyebilir. İbn Ebi’l-Hadîd, ilgili pasajın devamında peygamber ile kâfirler arasında geçen diyaloğu bir mizansen içerisinde ele alarak Eş‘arî teorinin benimsenmesi halinde peygamberin nazarî ve cedelî olarak hiçbir geçerli argümana sahip olmayacağını göstermeye çalışır. Son olarak Râzî’nin Eş‘arî düşünceden kaynaklanan bu temel sorunun üstünü örterek eleştiriyi Mu‘tezile’ye yöneltmesine karşı şunları söyleyerek konuyu noktalar:

> Eğer bu, (onların) mezhebinin özü, bâtını ve zâhiri ise, muhalifin, bizim tarafımızdan ileri sürülen “nazarın vacip oluşunun aklî mi yoksa sem’î mi olduğu” şeklindeki soruya cevap verme zahmetine katlanmasına ne gerek var? Zira bu, bizim sözlerimize denk düşmeyen çelişkili bir muârazadır. Aynı şekilde, delillere hiçbir şekilde temas etmeyen, tam aksine, ispat edilen meseleyle ilgisi olmayan bir cevaptır. Çünkü mezhebinin temel dayanağı, bizim az önce zikrettiğimiz şeydir; bu onun dini ve inancıdır. O halde, böyle zayıf bir sözle kendini gizlemeye çalışmasına ne gerek var?
> Hatta cevap olarak şunu söylemesi daha uygun olurdu: “Sizin ileri sürdüğünüz delilin en fazla ortaya koyduğu sonuç, peygamberlerin susturulmasına yol açar. Bu ise benim için bir sakınca teşkil etmez; çünkü mezhebim, peygamberlerin susturulmasının sizin bahsettiğiniz gerekçeyle ya da başka bir gerekçeyle mümkün olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Siz beni mezhebimle ilzam ettiniz, oysa bir insan kendi mezhebiyle ilzam edilmez. Bir insan, ancak kabul etmediği veya benimsemediği şeyle ilzam edilebilir.” Eğer böyle cevap verseydi, hem kendisi rahat eder hem de başkalarını rahatlatırdı.[524]

3.2.3. Değerlendirme

Bu noktaya kadar, nazarın mâhiyeti ve nazar-teklif ilişkisi, Râzî’nin görüşleri ve İbn Ebi’l-Hadîd’in eleştirileri bağlamında incelendi. İbn Ebi’l-Hadîd’in, Râzî’yi *Muhassal* bağlamında okuma tarzı, kitabın içsel tutarlılığı, Eş‘arîlikle olan uyumu ve daha genel bir perspektifte Râzî’nin kelâm ilminin sınırlarında olup olmadığının test edilmesi

---

[523] İbn Ebi’l-Hadîd, *et-Ta‘lîk,* 377a.
[524] İbn Ebi’l-Hadîd, *et-Ta‘lîk,* 449a-449b.

olarak ifade edilebilir. İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, nazarın mahiyeti üzerine tartışılan pek çok meselede, Râzî'nin Eş'arî seleflerinden farklı bir yaklaşım sergilediği gözlemlenmektedir. Zira, *Muhassal*'ın pek çok bölümünde olduğu gibi, nazar ile ilgili görüşlerinde de Râzî'nin, Mu'tezile'nin önemli düşünürlerinden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den belirgin şekilde etkilendiği görülür.[525] Bu bölümde, nazarî bilgiler bağlamında, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ile Râzî arasındaki etkileşim ele alınarak, bu iddianın doğruluğu test edilmeye çalışılacaktır.

Râzî'ye göre nazar, tasdiklerin başka tasdiklere ulaşmak için tertip edilmesidir. Bir başka deyişle, üçüncü bir öncülü gerektiren iki öncülün zihinde hazır bulundurulmasıdır. Benzer şekilde, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre nazar, zorunlu bilgilerin tertip edilmesidir.[526] Bağdat Mu'tezilesi'nin önde gelen isimlerinden olan ve pek çok konuda Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'yi etkileyen Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî ise, nazarı, bilineni başka bir bilinene ekleyerek bedîhî bir bilginin ortaya çıkarılması olarak[527] tanımlar. Râzî'nin tanımdaki "tertip etme" ifadesiyle iki öncülün zihinde hazır bulundurulmasını kastettiğini daha önce görmüştük. Benzer olarak, Ebû Reşîd, Ka'bî'nin tanımında yer alan "ekleme (ضم)" ifadesinin, iki öncülün zihinde hazır bulundurulmasının ötesinde bir şey ifade etmediğini belirtir.[528]

Ka'bî, hem *Makâlât*'ta hem de *Uyûnu'l-mesâil*'in nazar bölümünde, sadece duyu bilgilerini geçerli kabul eden ve nazarın bilgi değeri taşımadığını iddia edenlere karşı, nazar ve istidlâlin geçerli bir bilgi kaynağı olduğunu ispat etmeye çalışır.[529] O, tıpkı Râzî gibi, Sümeniyye'nin "siz nazarın geçerliliğini yine nazarla test ederseniz bunun sonunun gelmemesi gerekir" şeklindeki itirazını gündeme getirerek Râzî'nin daha

---

525 İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 418a, 440b. Râzî'nin Mu'tezilî düşünceden etkilendiğine dair yapılan bazı çalışmalar için bkz. Hadîce Hammâdî, *Menhecü'l-İmâm Fahrüddîn er-Râzî beyne'l-Eşâire ve'l-Mu'tezile* (Lübnan: Dârü'n-Nevâdir, 2012); Mehmet Aktaş, "İlâhî Sıfatların Ontik Değeri Konusunda Fahreddin er-Râzî'nin Mu'tezilî Eğilimi" *Kader*, 2022, 20/1, 43-70.

526 İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 440b.

527 إنّ الاستدلال والاستنباط هو ضمّ معلوم إلى معلوم لتنتج البديهة منهما معلومًا Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyâde & Rıdvan es-Seyyid (Beyrut: Ma'hedü'l-enmâ el-Arabî, 1979), 345. Bu tanımdaki "bilinen" kaydının Râzî tarafından "tasdik" olarak ifade edilmesinin sebebi, ona göre tasavvurların kazanıma konu olmaması, dolayısıyla tasavvurların tamamının bedihî olmasıdır. Bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, 1/210.

528 فأمّا قوله ضم معلوم إلى معلوم فليس ذلك أكثر من استحضار العلمين Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, 345.

529 Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî, *Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Râcih Abdülhamid Said Kürdi vd. (Amman: Dârü'l-Hâmid, 2014), 31-54; *Kitâbü'l-Makâlât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul: KURAMER, 2018), 71-79.

önce yer verdiğimiz izahına benzer bir cevap verir:[530] Nazarı ancak kendisi denetler. Başka bir deyişle, nazarın doğruluğu ve bilgi vermesi bir başka nazarla değil, bizzat o nazarın kendisiyle ortaya konulabilir. Buna göre düşünen kimse (*nâzır*); yaşadığı toplum (*asabiye*), istek-arzu (*hevâ*), ideoloji ve yakın ilişkilere (*ülfet*) meyletmeksizin duyu verilerini ve/ya bedîhî bilgileri bir metodolojiyle (*tertip* ve *sünen*) zihnine taşıdığında nazarın geçerliliği test edilmiş olur.[531]

Râzî, geçerli (*sahîh*) nazarın ardından bilginin zorunlu olarak meydana geldiğini ifade etmektedir. Benzer şekilde, Basrî'ye göre, tertip edilen zorunlu bilgiler nazarî bilginin ortaya çıkmasını gerekli kılar. Örneğin, bir kişinin bir şeyin zulüm olduğunu ve her zulmün kötü olduğunu bilmesi halinde, bu şeyin kötü olduğunu bilmemesi imkânsızdır.[532] Hem Basrî hem de Ka'bî, Basra Mu'tezilesi'nin, nazarın bilgiyi her zaman doğurmayabileceğini öne süren *âdet* teorisine benzer yaklaşımı reddederek, nazar-bilgi ilişkisinin kesinliğini savunurlar. Bu yüzden Ka'bî, nazarın ardından bilginin meydana gelişini *âdet* teorisiyle açıklayanları, 'nazar ve aklın hüccetini geçersiz kılmak isteyenler' olarak tanımlar. Zira eğer bilgi, *âdet*en oluşuyorsa duyu bilgilerine olan güven de ortadan kalkar. Örneğin, geçerli bir akıl yürütmeyle beraber aklî bilginin oluşmaması mümkünse, duyu organının sağlıklı çalışmasıyla da hissî bilginin oluşmaması mümkündür. Dahası, nazarla bilgi arasındaki ilişki kesinlik taşımıyorsa, nazarî bilginin, örneğin yemek yedikten sonra meydana gelmesi beklenebilir. Ancak, tüm bu durumlar, bilgilerimize temel teşkil eden duyulara dair güveni yok eder.[533]

Daha ele alındığı üzere, Râzî'ye göre, geçersiz (*fâsit*) nazar bilgisizliği gerektirir. Basra Mu'tezilesi'nin aksine, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin de bu görüşü benimsediğini görmekteyiz.[534] Basrî'ye göre de, şüphe üzerinde gerçekleşen akıl yürütme bilgisizliği gerekli kılar. Çünkü bir kimse; "insan zorunlu varlıktır" ve "her zorunlu varlık bir sebepten müstağnîdir" şeklindeki şüpheleri aklında bulundurduğunda "insan sebepten

---

530 Daha önce bahsi geçtiği üzere, bu konuda Râzî'nin cevabı şu şekildedir: Nazarın ardından meydana gelen inancın bilgisi nazarîdir ve teselsül söz konusu değildir. Bkz. Râzî, *Muhassal*, 37.

531 Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî, '*Uyûnu'l-mesâil*, 35; *Kitâbü'l-Makâlât*, 554; Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, 345-346.

532 Râzî, *er-Riyâzu'l-mûnika*, 212; Halil İbrahim Delen, *Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Kelâm Sistemi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 90. Ebû Reşîd, aynı örneği Ka'bî'nin nazarın zorunlu olarak bilgi verdiğini ifade etmek için zikreder. Bkz. Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, 345.

533 Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî, *Uyûnu'l-mesâil*, 45; *Kitâbü'l-Makâlât*, 566.

534 İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 440b.

müstağnîdir" şeklindeki bilgisizliğin (*cehl*) meydana gelmemesi imkânsızdır.[535] Öte yandan, Ka'bî'ye göre, geçersiz nazarın öncülü şüphedir ve şüphe, bilginin zıddı olan bir anlamdır (*ma'nâ*).[536] Şu durumda, şüphenin hakikat düzleminde bir karşılığı vardır ve o, her akıl yürütme durumunda varlık düzlemindeki belirli bir *mânâ*ya denk düşmektedir.

Tüm bunlarla birlikte Râzî'nin ısrarla vurguladığı husus, nazarın ardından bilginin Allah Teâlâ'nın kudretiyle meydana gelişidir. Bu yüzden o, nazarın geçerliliği için formel/biçimsel bir unsuru kabul etmemiş ve bu konuda şârihlerin yoğun eleştirilerine maruz kalmıştır. Ona göre tertibin sûrî/formel bir şart olarak değerlendirilmesi, insanın form veren/tertip eden olarak sürece dahil oluşunu gerekli kılacaktır. İşte bu noktada Râzî, bilginin nazarın tabiatıyla meydana geldiğini söyleyen Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve Ka'bî'den ayrılmaktadır. Ancak Râzî'nin Allah Teâlâ'nın kudretini sürecin tamamına dahil etmekle beraber geçerli nazar-bilgi ilişkisini zorunlu görmesi, onun filozofların *mûcib bi'zzât* tanrı anlayışına yakın durduğunu gösterir. Bu yüzden İbn Ebi'l-Hadîd, Râzî'yi pek çok meselede Eş'arî geleneği felsefî bir duruşa indirgemekle itham etmektedir.[537]

Diğer taraftan, nazar, kendisi olmak bakımından değil de Allah-insan ilişkisinin bir boyutu olarak ele alındığında, daha spesifik bir ifadeyle nazar-teklif ilişkisi söz konusu olduğunda, Râzî'nin *Muhassal*'da Eş'arî tutumu sürdürdüğü görülür. Ancak, İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, Râzî'nin nazarın mâhiyeti konusunda Basrîci, nazar-teklif ilişkisi konusunda Eş'arî oluşu pek çok açmazı beraberinde getirecektir. Bu sebeple, İbn Ebi'l-Hadîd, nazarın mâhiyetine dair meselelerde Râzî'nin Eş'arî düşünceyle uyumunu yitirdiğini vurgularken, nazar-teklif ilişkisi bağlamında ise kitabın içsel tutarlılığını kaybettiğini göstermeye çalışmaktadır.

[535] Râzî, *er-Riyâzu'l-mûnika,* 214.
[536] Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, 338-339.
[537] واعلم أنّ هذا القول هو بعينه قول الفلاسفة؛ لأنّهم يقولون: إنّه تعالى موجب بالذّات لا يفعل لغرض أصلا، بل الأفعال تفيض عنه كما يفيض النور عن قرص الشمس من غير أن يكون للشمس غرض في إفاضة النور. وبالجملة فهذا الرجل اجتهد في ردّ مذهب أصحابه إلى محض الفلسفة في أكثر المسائل Bkz. İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 431a.

BÖLÜM IV

VARLIK ELEŞTİRİSİ

Râzî'nin *Muhassal*'ın ikinci bölümünü (*rükün*) bilgi bahsinin bir tamamlayıcısı olarak kurguladığını[538] ve İslam düşünce geleneklerinde nelerin bilginin nesnesi olarak kabul edildiğini göstermek amacıyla bu bölüme bir çatı vazifesi yüklediğini söylemek mümkündür. Bu bölüm, Râzî sonrası düşünürleri yalnızca 'neyi bilebiliriz?', "bilgi bağlamında hangi tartışmaları yürütebiliriz?' şeklindeki soruların ele alınması açısından değil, aynı zamanda bu tartışmaların imkânını sorgulayacak veya inşa edecek tarzda 'neler vardır (veya sâbittir)?', 'neler var kabul edilmelidir' veya 'neler hakkında ne şekilde konuşulabilir?' türünden sorularla meşgul etmiştir. İşte bu sorgulamaya alan açmak adına Râzî, hem Mu'tezile'nin "ma'dumun şeyiyyeti" görüşü ile filozofların "mâhiyetlerin mec'ul olmadığı" şeklindeki görüşünü incelemek adına *ma'dum*u; hem de Ebû Hâşim, Bâkıllânî ve Cüveynî'nin mevcut veya madum kategorisine sokmadıkları *haller*i kapsayacak şekilde geniş bir perspektif sunar. Tüm bunlar ışığında, Eş'arîler, Mu'tezile ve filozofların bilinirleri (*ma'lûmât*) farklı şekillerde ele aldıkları[539] ve her bir geleneğin tutarlı bir metafizik inşası için burayı kalkış noktası olarak gördüğünü söylemek mümkündür.

Râzî, bilinirlerin taksiminden (mevcut-madum-hal) sonra hem kelâmî hem de felsefî geleneği kuşatma isteğinin bir yansıması olarak var olanları her iki disipline göre tasnif eder.[540] Bu doğrultuda önce filozoflara göre var olanları zorunlu ve mümkün olmak üzere ikiye ayırarak her birinin kendine has özelliklerini aktarır. Ardından mümkünün

[538] Muhammed 'Ureybî, *el-Muntalakâtü'l-fikriyye 'inde'l-İmâmi'l-Fahri'r-Râzî* (Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Lübnânî, 1996), 63.
[539] Bu üç geleneğin bilinenleri nasıl sınıflandırdıkları hakkında detaylı bilgi için bkz. Kâdî Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr: Kelâm Metafiziği*, çev. İlyas Çelebi & Mahmut Çınar (İstanbul: Yazma Eser Kurumu Başkanlığı, 2014), 49-50.
[540] Tezin birinci bölümünde değinildiği üzere, Râzî'nin kelâm ilmine kazandırdığı bu yeni kurgu yalnızca kendisinden sonraki Eş'arî âlimler tarafından değil; aynı zamanda Şiî-İmâmî gelenek tarafından da benimsenmiştir. Örneğin İbnü'n-Nevbaht'ın *el-Ya'kût*'u ve İbn Meysem el-Bahrânî'nin *Gâyetü'l-merâm*'ı bahsi geçen kurgunun esas alınması sebebiyle Şiî-İmâmî düşüncenin *Muhassal'*ı olarak kabul edilebilir.

taksimini yaparak cevher ve arazların filozoflara göre nasıl incelendiğini ve bunların ontolojik statülerinin ne olduğunu ele alır. Ana hatlarıyla ortaya koyduğumuz bu dizgenin karşı tarafına ise kelâmcıların taksimini yerleştirir. Bu çerçevede var olanların kadîm ve hâdis olarak, hâdisin de *mütehayyiz* (yer kaplayan, yani cevher-cisim) ve *hâll fi'l-mütehayyiz* (yer kaplayana hulûl eden, yani arazlar) olarak ikili bir taksimle incelendiğini görürüz. Râzî'nin kelâmî ve felsefî geleneklere ait var olanların taksimini bir arada/karşılıklı incelemesinin farklı sebeplerinden bahsedilebilir. Apaydın'ın ifadesine göre bu, kendisinden önceki anlayışların salt bir mukayesesinden öte umûr-ı âmme meselelerinin tartışılması için bir zemin oluşturma çabasıdır.[541]

Râzî'nin kelâm ve felsefî disiplinleri karşılıklı olarak ve hatırı sayılır derecede iç içe ele alması, kendisinden sonraki düşünürlerin çoğu tarafından pek sorun edilmemiştir. Ancak İbn Ebi'l-Hadîd, kelâmı felsefî etkilerden arındırmaya çalışan bir Mu'tezile kelâmcısı olarak, bu duruma karşı eleştirel bir yaklaşım sergilemiş ve şu itirazda bulunmuştur:

> [...] Tüm bunlardan öte daha garip ve şaşırtıcı olan, onun kelâm ilminde bir kitap yazarak içini tabiat araştırmalarıyla ve felsefî görüşlerle doldurmuş olmasıdır. Orada mümkünlerin taksimi, heyûlânın sûretle meydana gelişinin (*tekavvüm*) keyfiyeti, kategoriler, yönleri belirleyen [cisimlerin] ispatı, feleğin hareketinin niteliği, kendisine zıt niteliklerin ondan nefyedilmesi, unsurların tertibinin niteliği, [unsurların] birbirlerine dönüşmeleri, mizacın niteliği, bir olan Zorunlu varlıktan pek çok şeyin nasıl sudûr ettiği, mufârık akılların ispâtı ve nesnelerin onlardan sudûr etme keyfiyeti gibi konuları ele almıştır. Ardından mücerret nefislerin tanım ve hükümlerini incelemiş, her bir bölümü uzattıkça uzatmıştır. İlim erbabı kişiler, bir ilmi başka bir ilimle harmanlamaktan ve bir kitapta iki ilmi birleştirmekten sürekli kaçınmışlar ve bunu telif sanatının bir kusuru olarak görmüşlerdir.
>
> [...]
>
> Ayrıca o, kelâmı (*fenn*) fizik (*tabiiyyât*) ve metafizikle (*mâ kable't-tabiiyyât*) harmanlamakla kalmamış; aynı zamanda mantık konularını da bu ilim içerisinde tartışmıştır. Sözgelimi tanımsal tarifler (*et-ta'rîfât el-haddiyye*), tanım (*hadd*) ve betim (*resm*) arasındaki farklar, tanım ve betimin şartları gibi pek çok konuyu burada incelemiştir. Akabinde, üç şekil ve şartlı önermeler ile iki öncülün zihinde hazır bulundurulmasının netice için yeterli olup olmadığını ele almıştır. O, bu hususta Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'daki yöntemini takip etmiştir. Nitekim Gazzâlî, usûl-i fıkha dair bir kitap yazmış ve girişinde mantığa ayrı bir bölüm ayırarak kitabı mantık ilmiyle harmanlamıştır. Bana göre bu konuları *el-Mustasfâ*'da ele almasıyla *el-Vasît fi'l-fıkh*'ta veya *el-Vecîz*'de ele alması arasında hiçbir fark yoktur. Çünkü o, (yani mantık ilmi) bu iki ilimden birine (yani fürû-ı fıkha) ne kadar uzaksa diğerine de (yani usûl-i fıkha da) o kadar uzaktır.
>
> Şu nokta kesindir ki, onlara felsefî ilimler galip gelmiştir. Onlar, hac menâsiki yahut miras hukukuyla (*ferâiz*) alakalı bir kitap yazsalar mutlaka felsefî ilimleri de ona karıştırırlar. Bunu mübalağa etmiyorum. Zira bu musannif (yani Râzî), yaklaşık yirmi cilt ebatında bir kitap

---

[541] Yasin Apaydın, *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek: Tecrîd Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmme Sorunu* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 216.

> yazarak çoğu felsefî temeller üzerine kurulu bir anlayışla Kur‘ân-ı Azîz’i tefsir etti. İşin ilginç yanı, ondan önce bunun benzerini hiç görmedik. Nitekim biz tefsir kitaplarında âyet zikredildikten sonra “Ali dedi ki, İbn Abbas dedi ki” şeklindeki ifadelerin kullanıldığını görürdük, oysa Râzî’de “Fârâbî dedi ki, İbn Sîna dedi ki” şeklindeki ifadeleri görüyoruz.[542]

İbn Ebi’l-Hadîd’in *et-Ta‘lîk*’te yer alan bu düşünceleri, yalnızca ‘geleneksel’ telif tarzının ihlaline dönük formel bir probleme değil; aynı zamanda kelâmın sınırlarını zorlayarak doğasını tahrip eden zâtî bir değişime de işaret eder. Onun öngördüğü bu tehlike, Eş‘arîliği de kapsayacak derecede büyüktür. Bu sebeple o, Râzî’nin pek çok meselede Eş‘arî düşünceyi felsefî bir duruşa hapsettiğini iddia eder.[543] İbn Ebi’l-Hadîd’in kelâm adına ortaya koymaya çalıştığı sınır, elbette, kendinden sonraki kelâmcılar nezdinde tam anlamıyla bir sınır olarak kabul edilmemiştir. Hatta bu sınır, yeniden ve farklı biçimlerde aşılmıştır. Yine de onun bu çabasını, Râzî’nin inşa etmek istediği bu yeni kelâm modelinin tam anlamıyla üstesinden gelememiş olsa da, kelâma sınırlarını hatırlatmış olmakla başarılı addetmek gerekir.

Bu noktadan hareketle, İbn Ebi’l-Hadîd, Râzî’nin *Muhassal*’da ele aldığı ‘var olanlar’ taksiminin büyük oranda kelâmı ve kelâmcıları ilgilendiren bölümüyle ilgilenir.[544] Dolayısıyla çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ‘varlık veya var olan (mevcûd)’ ve ‘var olanların taksimi’ gibi başlıklar altında Râzî’nin kelâmcılara atfettiği görüşler ve İbn Ebi’l-Hadîd’in yorumları ele alınacaktır.

4.1. Varlık veya Var Olan (*Mevcûd*)

Varlık kavramı etrafında şekillenen tartışmalara geçmeden önce bir konuya temas etmek istiyoruz. Râzî, *Mebâhis* ve *Mülahhas* gibi *Muhassal*’dan önce kaleme aldığı eserlerde[545] varlık-yokluk, kıdem-hudûs, illet-malül vb. konuları *umûr-ı âmme* başlığı altında tartışırken *Muhassal*’da bu konuları ‘bilinirlerin (*ma‘lûmât*)’ taksimi altında, özellikle ‘var olanın (*mevcûd*)’ alt katmanlarında ele alır. Kanaatimizce bunun sebebi, zikri geçen eserlerinden farklı olarak *Muhassal*’da varlığın *lafzî iştirak* yoluyla tüm

---

542 İbn Ebi’l-Hadîd, *et-Ta‘lîk*, 434b-435a.
543 İbn Ebi’l-Hadîd, *et-Ta‘lîk*, 431a.
544 *et-Ta‘lîk*’te, mevcutların filozoflara göre taksimi çerçevesinde iki konu *zâtı gereği zorunlu varlığın özelliklerin*e, bir konu da *zâtı gereği mümkün varlığın özelliklerin*e ayrılmıştır. Bunun dışındaki incelemeler, büyük oranda kelâmcılara göre mevcûdun taksimine ve mevcûdun hükümlerine hasredilmiştir.
545 Bu eserlerin kronolojisi için bkz. Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî’nin Eserlerinin Kronolojisi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, 2013, 91-164.

varlıkları kapsayan bir kavram olarak kabul edilmesi, dolayısıyla varlık-mahiyet ayrımına mahal bırakmaksızın araştırmanın belirli bir nesnenin zâtı anlamında 'var olan (*mevcûd*)' üzerinden şekillenmesidir. Bu sebeple Râzî, *Muhassal*'da 'varlık' dediğinde *var olan*ı kastetmekte; zorunluluk-imkân, kıdem-hudûs, illet-malül ve birlik-çokluk gibi diğer *umûr-ı âmme* konularını kendileri olmaları bakımından değil *var olanlar*daki görünümleri ve *var olanlar*ın hükümleri olmaları cihetiyle incelemektedir.

i. Varlığın Kavramsal Çerçevesi

Varlık ve yokluk problemi, Antik Grek felsefesinden çağdaş metafiziğe kadar tüm felsefe serüveninin en temel meselesi olmuştur. Aristoteles tarafından "varlık olmak bakımından varlık" olarak ifade edilen bu ilk ilke etrafında "en genel yüklem olması", "en cins veya tümel kavram oluşu", dolayısıyla yokluk dışında her şey onunla açıklanabilirken onun başkasıyla açıklanmaması ve "varlığın hiçbir şeyin mahiyeti olmaması" gibi pek çok konu kümelenmiştir.[546] Daha sonra bu meselelerin hem kelâmcılar hem de İslam filozofları tarafından devralınarak geliştirildiğini ve derinleştirildiğini görmekteyiz.[547] Varlık, var olanlar ve var olanların hükümlerini kelâm ilminde genel ilkeler (*vesâil*) konumundan çekip temel konuların (*makâsıd*) arasına -ve hatta başına- alarak kelâmın mevzusunu "mevcûd olmaklığı bakımından mevcûd (*el-mevcûd min haysü huve'l-mevcûd*)" olarak tayin eden ise Gazzâlî olmuştur.[548] Ancak bu durum, ne Gazzâlî'den ne de konuyu literal anlamda ele alarak ayrıntılandıran Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarından önce varlık hakkında konuşulmadığını göstermez. Nitekim teolojik saiklerle de olsa hem Ebû Hâşim gibi realist Mu'tezilîler hem de Muammer gibi kavramcı Mu'tezilîler varlık hakkında konuşarak zât-sıfat ilişkisini bu eksende tartışmışlardır.[549]

---

[546] Alparslan Açıkgenç, "İslam Felsefesinde Varlık Öğretilerinin Öncülleri", *Felsefe Dünyası*, 13, 1994, 7-8.
[547] Ömer Türker, *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, 13-20.
[548] Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr (Medine: Şeriketü'l-Medîneti'l-münevvera li't-tıbâa),1/12; İlyas Çelebi, "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde 'Konu' Problemi", *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2005), 19-20.
[549] Alparslan Açıkgenç, "İslam Felsefesinde Varlık Öğretilerinin Öncülleri", 8-9.

Her ne kadar varlık, en küllî ve en boş kavram olarak ele alınsa da nihayetinde o, var olanların varlığıdır. Bu ikisinin yazgısı birbirine bağlandığından, varlıkla alakalı en temel soru karşımıza çıkar: Varlık nedir? Bu sorunun öncelenmesi başta kelâm, tasavvuf ve felsefe gibi nazarî disiplinler için vazgeçilmezdir. Nitekim bir şeyin varlığı ve varlığının kavramsal statüsü ele alınmadan onun mâhiyeti ve sıfatları hakkında konuşmak mümkün değildir. Varlığın neliğinin belirlenmesi ise doğrudan tanım teorisiyle alakalıdır. Var olanlar hiyerarşisi cins ve tür (*nev'*) olmak üzere hiyerarşik bir zeminde bölümlendiğinde varlığın en küllî ve en cins (*cinsü'l-ecnâs*) kavram olduğu ortaya çıkar. Varlıktan daha açık ve kapsayıcı bir kavram tasavvur edilemediği için ne onu tanımlayacak (*hadd*) cins ve fasl, ne de betimleyecek (*resm*) bir kavram söz konusudur.

Şu durumda varlık, apaçık olduğu için ispata konu olmamakta, bilakis kendisi bütün ispatlara temel teşkil etmektedir. Kelâm ve felsefe tarihinde varlığın kesbî olduğunu (dolayısıyla bedîhî olmadığını) iddia ederek tanım teşebbüsünde bulunanlar[550] bir kenarda tutulacak olursa, genel kanaat onun bedîhî olup tanımlanamayacağı yönündedir.[551] Çünkü bütün bilgilere temel teşkil eden ve kanıtlanmaya kapalı birtakım tasavvur ve tasdiklerin bulunması iki açıdan elzemdir: İlki, bir kanıtlama zincirine takılarak bilginin sonsuz geriye gidişini durdurmak, ikincisi ise aksi alınamaz bir şekilde nesneye mutabakat eden zorunlu tasavvur ve tasdikler sayesinde düşüncenin hareket noktasını belirlemektir.[552]

ii. Râzî'nin 'Varlık Bedîhîdir' Hükmünü Delillendirmesi ve İbn Ebi'l-Hadîd'in Eleştirileri

Râzî, bir kavram olarak varlığın bedâheti ve tanımlanamazlığı hususunda İbn Sînâ ile aynı düşünse de zihnin bu apaçıklığı bir hükme bağlayarak 'varlık bedîhîdir' şeklinde

---

[550] İbn Sînâ, varlığın zorunlu olmadığını, dolayısıyla tanımlanabileceğini düşünenlerin delillerini inceleyerek bunları çürütmeye çalışır. Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ, el-İlâhiyyât*, 1/30. İbn Sînâ sonrasında ise bu tanımlar başta *Metâlib* olmak üzere Râzî'nin eserlerinde ele alınarak değerlendirilmiştir. Bkz. Râzî, *el-Cüzü'l-evvel min kitâbi'l-Metâlibi'l-âliyye* (İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3145), 148a-148b.

[551] Türker'in tespitlerine göre varlığın bedâhetini kabul etmeyenler, var olanların tamamına nispet edilebilir olan *dışta oluş (el-kevn fi'l-hâric*), yani "mutlak varlık" anlamında değil; bilakis *belirli bir nesnenin zâtı anlamında oluş* olarak varlığın bedâhetini reddederler. Çünkü varlık ister mâhiyete özdeş olsun, isterse ona ilâve olsun mâhiyetler bedîhî olmadığı için varlığın da bedîhî olması söz konusu değildir. Bkz. Ömer Türker, *Varlık Nedir?*, 36-37.

[552] İbn Sînâ, *Şifâ, el-İlâhiyyât*, 1/29; Ömer Türker, *Varlık Nedir?*, 41.

bir yargıda bulunması ve bu yargının bilgi değeri noktasında ondan ayrılır. İbn Sînâ açısından hem varlığın tasavvuru hem de bu tasavvurun apaçıklığına dair hüküm bedîhîdir ve bu hükmün bedâhetini kavrayamamış zihinlere uyarı ve hatırlatmadan öte bir şey yapılmaz.[553] Ancak Râzî'ye göre, varlığın tasavvurunun bedâheti ile buna dair hükmün epistemik değerini birbirinden ayırmak ve bu hükmü birtakım delillerle ispatlamak mümkündür.[554] Bir başka ifadeyle, Râzî'ye göre varlığın tasavvuru bedîhî olmakla beraber 'varlık bedîhîdir' hükmü kesbîdir[555] ve bu sebeple bedâheti varlığa yüklememizi sağlayan birtakım delillerimizin olması gerekir. Râzî'nin, tasavvurların bedâhetini (*bedâhetü't-tasavvurât*) kabul etmesiyle birlikte 'tüm tasavvurlar bedîhîdir (veya hiçbir tasavvur kazanılmış değildir)' şeklindeki yargıyı ispat sadedinde Menon paradoksu ve tanım teorisi üzerinden birtakım deliller getirdiğini daha önce görmüştük. Aynı yaklaşımı bu defa varlık kavramı için sergilediğini söylememiz mümkündür.

Öyleyse Râzî'ye göre, varlığın tasavvuru bedîhîdir; ancak 'varlık bedîhîdir' şeklindeki yargı ispatlanması gereken bir hükümdür. Bu sebeple o, *Muhassal*'da şu iki delili zikreder:

> Varlık ve yokluğun tasavvuru bedîhîdir. [i] Çünkü (bilinen ya vardır ya da yoktur) şeklindeki (bedîhî) tasdik, bu iki tasavvura (yani varlık ve yokluğun tasavvuruna) dayanır. Dolayısıyla bedîhînin dayandığı şeyin de böyle (bedîhî) olması daha uygundur. [ii] (İkinci olarak) benim varlığa dair bilgim, benim varlığımı bilmemin bir parçasıdır. Bu bileşik bilme durumu bedîhî olduğuna göre onu oluşturan unsurlar da böyledir.[556]

Her ne kadar Râzî tarafından iki ayrı gerekçe olarak sunulsa da esasında bunların parça-bütün (*cüz-küll*) ilişkisine dayalı tek bir delil olduğunu söyleyebiliriz. Birinci delilin parça-bütün ilişkisine dayandığı açıktır. Çünkü bu delil, bütüne (tasdike) verdiğimiz bedâhet hükmünün parçaları da kapsamasından hareket eder. Ancak ikinci delilin parça-bütün ilişkisine dayandığını göstermek adına bir hususun netleştirilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda sorulacak soru şudur: Delilde bedîhî olduğu ifade edilen

---

[553] İbn Sînâ, *Şifâ, el-İlâhiyyât*, 1/29.
[554] Râzî, *Mebâhis*, 102; *Muhassal*, 47. Bu bağlamda Râzî'nin kullandığı üç delil ve bunların müteahhirîn dönem âlimleri tarafından nasıl alımlandığına dair detaylı bilgi için bkz. Eşref Altaş, "Varlık Kavramının Bedâhetine Delil Getirilebilir Mi? Müteahhirîn Dönemi Merkezli Bir Tartışma", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 30 (2013), 59-79.
[555] Ahmed Şevki Muhammed Mahcûb, *el-Umûru'l-âmme beyne'l-İmâmi'r-Râzî ve Nasîruddîn et-Tûsî* (Kâhire: Dârü'l-Hizâneti'l-Ezheriyye, 2020), 73.
[556] Râzî, *Muhassal*, 47; Râzî'nin tanım teorisiyle alakalı zikrettiği üçüncü delil için bkz. Fahreddin er-Râzî, *Sistematik Ontoloji*, trc. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2020), 43.

husus varlığımın (*vücûdî*) tasavvuru mu, yoksa “ben varımdır” şeklindeki tasdik midir? İbnü’l-Mutahhar el-Hillî’ye göre, ‘varlığımın’ tasavvurunun bedîhî olması iki açıdan mümkün değildir. İlk olarak, kendi varlığımıza dair noksansız (*kemâl*) bir tasavvura sahip olduğumuz söylenemez. Olsa olsa bir itibarla varlığımızı tasavvur edebiliriz. Kendi varlığımızı tam anlamıyla tasavvur edemediğimiz için, ‘kendi varlığımızın’ bir parçası olan ‘varlığı’ da bedîhî olarak bildiğimizi iddia edemeyiz. Ayrıca mutlak varlığı “benim varlığımın’ parçası kılmak, varlığın *manevî iştirak* yoluyla (yani aynı düzeyde) var olanlar arasında ortak olduğunu kabul etmektir. Oysa varlığın *lafzî iştirak* yoluyla (yani farklı düzeyde) bütün var olanları kapsadığını söyleyenlere göre ‘varlık’ ve ‘benim varlığım’ şeklindeki ayrım geçersizdir.[557] Buna göre, Râzî’nin *Muhassal*’da varlığı *lafzî müşterek* kabul etmesi göz önüne alındığında, varlık ve ben (zât/mâhiyet) ayrımı ortadan kalkmaktadır. Öyleyse Râzî’nin bu delilde bedîhî olduğunu söylediği şeyin “ben, varımdır” şeklindeki bir tasdik olduğu anlaşılmaktadır. Bu da birinci delile paralel olarak, ikinci delilin de parça-bütün ilişkisi üzerine kurulduğunu gösterir.

Şu durumda Râzî’nin temel argümanı, ‘bedîhî bir tasdiki oluşturan tasavvurlar da bedîhî olmalıdır’ şeklindeki kabulünden hareketle,[558] ‘bilinen ya vardır ya da yoktur’ bedîhî önermesinin parçaları olan varlık ve yokluk kavramlarının da bedîhî olduğu şeklindedir. Peki bedîhî bir tasdiki (bütün) oluşturan tüm unsurların (parça) bedîhî olması gerekir mi? Tûsî’ye göre, bu iddia, Râzî’nin kendisine has tasdik anlayışından kaynaklanır.[559] Zira filozoflara göre tasdik, yalnızca hüküm olarak kabul edilirken;[560] Râzî’ye göre konu (*mevzû*), yüklem (*mahmûl*), kopula (-dır/değildir) ve hükmü kapsayan bileşik bir yapıdan ibarettir.[561] Dolayısıyla filozoflara göre hükmün bedîhî olması halinde parçaların kesbî veya bedîhî oluşuna bakılmaksızın tasdikin bedîhî olduğu söylenebilirken, Râzî’ye göre tasdikin bedâheti, üçü maddî (mevzû-mahmûl-nisbet-i hükmiyye) biri sûrî (hüküm) olmak üzere toplam dört unsurun bedîhî olmasına bağlıdır. Çünkü ona göre, bedîhî tasdiklerin birtakım nazarî parçalara dayanması

---

557 İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, *Nihâyetü’l-merâm fî ilmi’l-kelâm*, thk. Fâzıl el-İrfân (Kum: Müessesetü’l-İmâm es-Sâdık, 1419), 1/18-20.
558 كل تصوّر يتفرع عليه تصديق أوّلي كان بالأوّلية أولى bkz. Râzî, *Mantıku’l-Mülahhas*, 109; *Nihâyetü’l-ukûl*, 1/121.
559 Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhîsu’l-Muhassal*, 178-179.
560 Seyid Şerîf Cürcânî, *Hâşiye alâ tahrîri’l-kavâidi’l-mantîkiyye* (Kum: Menşûrât Bîdâr, 1426), 36.
561 Râzî, *Mantıku’l-Mülahhas*, 7; İbn Ebi’l-Hadîd, *Şerhü’l-Âyâti’l-beyyinât*, 129; Necmüddin el-Hûnecî, *Şerhü Meâlimi usuliddîn*, 90.

bedîhî tasdiklerin aslında nazarî olduğunu kabul etmek anlamına gelir, ki bu imkânsızdır. Ayrıca bedîhî bir tasdikin bilinmesinden önce onu oluşturan parçaların kişide bedîhî olarak husûle gelmesi gerekir. Zira bu parçaların (özellikle tasavvurların) bedâheti noktasındaki herhangi bir şüphe, onlara dayanan bedîhî tasdiklerin apaçıklığına gölge düşürür.[562]

İbn Ebi'l-Hadîd, Râzî'nin aynı argümanı birlik-çokluk, illet-malul ve denklik-muhâlefet-zıtlık gibi pek çok kavrama tatbik ettiğini ifade eder. Ancak burada sorulması gereken temel soru şudur: Bedîhî bir tasdiki oluşturan tasavvurlar genel itibarıyla mı (*fi'l-cümle*) yoksa hakikatleri ve özleri itibarıyla mı bilinir? Tasavvurların genel itibarıyla bilinmesinde hiçbir problem yoktur, aksine mutlak anlamda meçhul olan bir tasavvur üzerine herhangi bir tasdik inşa edilemez. Ancak bu tasdiklerin hakikatleri ve özleri itibarıyla bilindiğini söylemek birkaç açıdan mümkün değildir: [i] 'Ben', 'Ben, hareket edenim' şeklindeki tasdikin bir parçasıdır. 'Ben, hareket edenim' şeklindeki bu tasdik bedîhî olduğuna göre 'ben' zamiriyle işaret ettiğim nefsimin de bedîhî olarak bilinmesi gerekir. Oysa zorunlu olarak biliriz ki, nefsimize dair bilgimiz hiçbir zaman onun hakikatini ve özünü kuşatacak seviyede kapsamlı (*mufassal*) değildir. Ayrıca bu yargının diğer bileşeni olan 'hareket' kavramı da hakikati ve zâtı itibarıyla bilinmediği için bedîhî değildir. [ii] 'Allah Teâlâ'nın zâtı ya vardır ya da yoktur' şeklindeki tasdik bedîhîdir. Ancak bu tasdikin bedîhî olması, Allah Teâlâ'nın zâtının bedîhî olarak bilindiği anlamına gelmez.[563] [iii] Biz, mıknatısın sahip olduğu bir özellikten dolayı demiri çektiğini zorunlu olarak biliriz. Ne var ki, bu özelliğin hakikati hakkında bedîhî bir bilgiye sahip olmadığımız ortadadır. Aynı durum ilacın iyileştirici ve zehrin öldürücü özellikleri için de geçerlidir.[564]

Sonuç olarak Râzî'ye göre, tanıma muhtaç olmayıp düşünceye zemin oluşturan varlık kavramına 'bedîhî' hükmünün yüklenmesi ancak birtakım delillerle mümkündür. Bu minvalde o, biri kendisine has tasdik anlayışı, diğeri tanım teorisi olmak üzere temelde iki argüman geliştirmiştir. Râzî, kendi (bileşik) tasdik anlayışına 'bedîhî tasdiklerin parçalarının da bedîhî olması gerektiği' şeklindeki kabulünü de ekleyerek *Muhassal*'da birinci delili iki açıdan temellendirmeye çalışır. Ancak görüldüğü üzere

---

[562] Kutbuddin Mısrî, *Şerhü'l-Muhassal,* 49a.
[563] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk,* 377b; *Şerhü'l-Âyâti'l-beyyinât,* 116-117.
[564] Kutbüddîn el-Mısrî, *Şerhü'l-Muhassal,* 49a.

bunlar, başta Kutbuddin Mısrî ve İbn Ebi'l-Hadîd olmak üzere şârihler tarafından yoğun bir şekilde eleştirilmiştir. Bu eleştiriler incelenirken bir hususun dikkate alınması gerektiği kanaatindeyiz: Daha önce geçtiği üzere Râzî'ye göre hiçbir tasavvur kazanılmış olmayıp tamamı bedîhîdir. Sözgelimi melek, cin ve ruh gibi kavramların hakikatine ne tanım yoluyla ne de herhangi bir araştırmayla ulaşılabilir. Şu durumda, Râzî'ye yönelik olarak, "ben", "zât-ı Bârî" ve "mıknatıs" gibi kavramların bedîhî olmadığı yönündeki karşıt-eleştirilerin bizi tekrar onun tasavvur anlayışına götüreceği ve tüm tasavvurların son tahlilde bedîhî olduğuna dair yaklaşımını karşımıza çıkaracağı açıktır.

ii. Varlık, Manevî Müşterek Bir Vasıf Değil, Lafzî Müşterek Bir Mefhumdur

Râzî'nin *Muhassal*'da varlıkla alakalı gündeme getirdiği bir başka mesele, onun *kaplamsal* durumuyla alakalıdır. Bir soru formuyla ifade etmek gerekirse varlığın zât/mâhiyetle ilişkisi nasıl bir statüye sahiptir? Filozofların varlığı *hâss* ve *âmm* şeklinde ayırarak bu sorunu aşmaya çalışmaları bir kenarda tutulacak olursa,[565] bu konuda temelde iki farklı yaklaşımın varlığından söz edilebilir:

Bunlardan ilki; varlığı mevcutlar arasında ortak görmek suretiyle (*manevî müşterek*) varlığın mümkünlerin mâhiyetine ilâve bir nitelik (*vasf*) olduğunu kabul etmektir. Kaynaklarda bu görüş genel itibarıyla Basra Mu'tezilesi ile Eş'arîlerden Bâkıllânî ve Cüveynî'ye nispet edilmektedir.[566] Varlığın mânevî ortaklık yoluyla var olanlar arasında ortak olduğunu söylemek, varlık-mâhiyet ayırımı, zihnî varlık ve küllîler gibi pek çok hususu da göz önüne almayı gerektirmektedir. Binaenaleyh bu görüşü benimseyen kelâmcılar, varlık-mâhiyet ayırımına gitmeleri sebebiyle, varlık kavramının hem Zorunluda hem de mümkünlerde tek bir hakikat olduğunu, Zorunlu-mümkün ayrımının ise mâhiyetlerin farklılığına ve varlığın mümküne *ârız* olup Zorunlunun *lâzım*ı oluşuna dayandığını ifade etmişlerdir.[567]

---

[565] Muhammed Mehdi en-Nirâkî, İslam düşüncesinde varlığın kaplamsal durumuyla alakalı altı görüş olduğunu belirtir. O, bu görüşlerden ikisini kelâmcılara, üçünü farklı felsefî gruplara ve birini de sûfîlere atfeder. Detaylı bilgi için bkz. Muhammed Mehdi en-Nirâkî, *Kurretü'l-uyûn fi'l-vücûd ve'l-mâhiyye*, thk. Hasan Mecid el-Abîdî (Beyrut: Dârü'l-Mahacceti'l-Beyza, 2009), 69-77.
[566] İbnü'l-Mutahhar el-Hıllî, *Envâru'l-melekût*, 47.
[567] Ahmed Şevki Muhammed Mahcûb, *el-Umûru'l-âmme beyne'l-İmâmi'r-Râzî ve Nasîruddîn et-Tûsî*, 78-79.

Bu konudaki ikinci görüş ise; varlığın genel geçer bir mefhum olmadığını ve tüm mevcutları yalnızca lafız düzeyinde kapsadığını (*lafzî müşterek*) kabul etmektir. Buna göre dış dünyada varlık ve zât/mâhiyet olarak işaret edilen iki ayrı şeyden değil, varlığın zâtla aynı olduğu tek bir şeyden bahsedilebilir.[568] İşte bu yüzden kelâmın konusu, var olanlara içerlenmiş tümel bir *vücud* değil, varlık-zât özdeşliğine sahip tikel *mevcut*tur. Bu görüş ise Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve genel olarak Bağdat Mu'tezilesi'ne[569] nispet edilmektedir.[570]

Râzî, hem *Mebâhis* ve *Nihâye* gibi *Muhassal*'dan önce yazdığı eserlerinde hem de *Metâlib* ve *Erbaîn* gibi sonraki dönem eserlerinde varlığı manevî müşterek bir vasıf olarak kabul eder. [571] Hatta ona göre varlığın bu statüsü bedîhî bile sayılabilir.[572] Bu görüşü temellendirmek adına Râzî, son dönem eserlerinden *Metâlib*'de on delil ortaya koyar.[573] Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece *Muhassal*'da Ebü'l-Hasen el-Eş'arî ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşünü benimseyerek, varlığın lafzî müşterek bir mefhum olduğunu öne sürer.[574] Böylece vücûb ile vücûd arasında varsayılan *telâzüm*, *illiyyet*, *infikâk* ve *iftikâr* gibi kelâmî ve felsefî problemleri varlık ile mâhiyeti özdeş görerek, yani varlığın lafzî iştirakini kabul ederek gidermeye çalışır.[575] Onun bu tercihinin bir başka sonucu ise -diğer eserlerinden farklı olarak- umûr-ı âmme konularını müstakil bir başlık altında değil; mevcutlara ait birtakım durum, nitelik ve hükümler olarak kelâmî ve felsefî taksimlerin ilgili bölümleri altında incelemesidir.

---

568 Muhammed Mehdi en-Nirâkî, *Kurretü'l-uyûn fi'l-vücûd ve'l-mâhiyye*, 75.

569 Bağdat Mu'tezilesi'nin en önemli düşünürlerinden biri olan Ka'bî'nin ma'duma dair fikirleri onun da varlığı lafzî müşterek bir mefhum olarak kabul ettiğini düşündürmektedir. Zira varlığı manevî müşterek kabul edenlere göre bir şeyin varlığından önce zâtının sübûtunu (*şeyiyyetü'l-ma'dûm*) kabul etmemiz gerekirken onu lafzî müşterek kabul edenler açısından varlıktan önce zâtın dış dünyadaki sübûtu söz konusu değildir. Bu minvalde, Ebû Reşid'in Ka'bî'den aktardığı şu görüş onun varlığı lafzî müşterek kabul ettiğini hissettirmektedir: "Şeyhimiz Ebü'l-Kâsım, ma'dumun cevher ve araz olarak nitelenemeyeceğini söylerdi. Ma'dumu 'şey', 'güç yetirilebilen (makdûr)', 'bilinebilen (malum)' ve 'kendisinden haber verilebilen (muhberun anh)' gibi ifadeler dışında herhangi bir şeyle nitelemekten kaçınırdı. Muhtemelen ma'dumu 'sabit olan' şeklinde de nitelerdi ancak onun 'sabit olmak'tan kastı bizim kastımızdan başkaydı." Bkz. Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, 37-38.

570 İbnü'l-Mutahhar el-Hıllî, *Envâru'l-melekût*, 47-48. İbn Ebi'l-Hadîd, varlığın kaplamsal durumuyla alakalı olarak iki görüş arasında kararsız kaldığını ifade eder (وعندي في هذا الموضع توقّف وأحتاج إلى أن أراجع فكري فيه).

571 Râzî, *Mebâhis*, 1/106-107; *Nihâye*, 1/346-347; *Metâlib*, 1/291; *Erbaîn*, 1/82.

572 Râzî, *Mebâhis*, 1/106.

573 Râzî, *Metâlib*, 1/291. Benzer deliller için bkz. Râzî, *Erbaîn*, 1/82-91.

574 Râzî, *Muhassal*, 47.

575 Erkan Baysal, *Siraceddin Urmevî'de Uluhiyet ve Fahreddin er-Râzî Eleştirisi*, 190.

Varlığın lafzî müşterek bir mefhum olduğunu kabul edenlerin bu hususta pek çok delili olsa da[576] Râzî *Muhassal*'da bunlardan yalnızca birini aktarır. Bu delil şu şekilde özetlenebilir: Eğer varlık, manevî müşterek bir vasıf ise zorunlu olarak varlık-mâhiyet ayırımını kabul etmemiz gerekir. Bu durumda varlığın, ya 'var olan' bir mâhiyete ya da 'var olmayan' bir mâhiyete iliştiğini söyleyebiliriz. Varlığın 'var olan' bir mâhiyete ilişmesi, bir şeyin iki varlıkla var olması gibi anlamsız bir duruma sebep olacağı için geçersizdir. Sübûtî bir vasıf olan varlığın 'var olmayan' bir mâhiyete ilişmesi ise cisimlerin varlığı konusunda şüpheye düşmemize sebep olur. Çünkü bu durum, sübûtî olan renkler, tatlar, hareket ve sükûn gibi arazların var olmayan cisimlerle kâim olmasına imkân tanır.[577]

Râzî, *Muhassal*'da kendi delilini sunmakla kalmaz, aynı zamanda varlığı manevî müşterek bir vasıf olarak kabul edenlerin delillerini de aktarır ve bunların geçersizliğini göstermeye çalışır. Onun eleştirdiği delillerden biri şu şekildedir: Söz gelimi, cevher olduğuna hükmettiğimiz bir şeyin daha sonra araz olduğu ortaya çıktığında değişen şey onun varlığına dair bilgimiz değil, mâhiyetine dair inancımız olur. Bu da varlık ve mâhiyetin ayrı şeyler olduğunu gösterir. Ne var ki, Râzî'ye göre, bu delil iddiayı ispatlama gücüne sahip değildir. Çünkü biz varlığın mâhiyetini akletmekle beraber varlığın dış dünyadaki husûlü konusunda şüphe etsek bu durumda karşımıza *varlığın mâhiyeti* ve *varlığın varlığı* şeklinde bir ayırım daha çıkar. Ancak bunun bizi teselsüle götüreceği açıktır.[578]

İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, Râzî'nin bu cevabı hem doğruluk hem de tutarlılık açısından problemlidir. Doğru değildir; çünkü bu delili öne sürenlere göre bilgimize konu olup değişmeyen şey varlıktır. Başka bir ifadeyle, biz bir şeyin varlığını kesinkes bilip onun cevher mi araz mı olduğu hususunda şüpheye düşebiliriz. Onun cevher veya araz olması hasebiyle mâhiyetine dair bilgimiz değişirken varlığına dair bilgimiz sabittir. Bu da varlığın mâhiyetten başka olduğunu gösterir. İbn Ebi'l-Hadîd bunu Râzî'nin verdiği varlık örneğine de tatbik eder. Buna göre biz, varlığın var olduğunu bilip onun mâhiyeti hususunda şüpheye düşebiliriz. Onun mâhiyetine dair inancımızın değişmesi varlığın var ve devamlı oluşuna dair bilgimizi değiştirmez. Oysa Râzî'nin verdiği

576 Bu deliller için bkz. Kutbüddîn el-Mısrî, *Şerhü'l-Muhassal,* 50a-50b.
577 Râzî, *Muhassal*, 47; Kutbüddîn el-Mısrî, *Şerhü'l-Muhassal,* 50b.
578 Râzî, *Muhassal*, 47; Kutbüddîn el-Mısrî, *Şerhü'l-Muhassal,* 53a.

cevap, delilde zikredilenin aksine, varlığın mâhiyetinin bilinip varlığın varlığı hususunda şüpheye düşebileceğimizi tazammun etmektedir. Ayrıca Râzî'nin bu cevabı tutarlı da değildir. Çünkü *varlığın varlığı* gibi bir ifade, bir şeyin kendisiyle nitelenmesi anlamına gelir ki bunun herhangi bir bilgi sunmadığı ortadadır.[579]

4.1.1. Var Olanların Taksimi

Râzî'nin *Muhassal* ile ortaya koyduğu, kelâm ve felsefeyi karşılıklı olarak tasvir edip çözümleyen telif tarzı, özellikle ilâhiyyât bahislerinden önceki bu bölümde kendisini daha net gösterir. Bundan hareketle Râzî'nin kelâmı Meşşâî metafiziğin değil, tümüyle nazarî felsefenin karşısına konumlandırdığı söylenebilir. Zira eserin tam adından da anlaşılacağı üzere Râzî, alışılmışın dışına çıkarak kelâmcılar ile filozofların görüşlerini mevcutların tüm katmanlarını kuşatacak şekilde karşılaştırmalı olarak incelemeyi hedefler. Şu durumda Türker'in tespitine paralel olarak, artık bir disiplinden diğerine bilgi naklinden değil; iki disiplinin daha kapsamlı bir kurguyla birleştirilmesinden bahsedilebilir.[580]

Bu kurgu, daha sonra farklı geleneklerin önemli temsilcileri tarafından da sürdürülmüştür. Söz gelimi İbnü'n-Nevbaht *el-Yâkut*'ta, Şemseddin es-Semerkândî (ö. 702/1303) *es-Sahâif*'te, Beyzâvî *Tevâlî*'de, İbnü'l-Mutahhar el-Hıllî *Nihâyetü'l-merâm*'da ve Şemseddin Isfahânî *Tesdîd*'de mevcudu kelâm ve felsefe cihetinden incelemişlerdir.[581] Ne var ki İbn Ebi'l-Hadîd'e göre bu tutum, doğru bir telif anlayışının ürünü değildir. Çünkü kelâm sahasında kaleme alınan bir eserde filozofların görüşlerini tartışmak hem kelâmın hem de felsefenin dokusuna zarar verecektir. Bu noktada o, Ebü'l-Hüseyin'in *Tasaffuh*'da varlığa ait meseleleri kelâmî düzlemde tartıştığını, aynı mesele hakkında filozofların görüşleri için okuyucuyu kendisinin diğer eserlerine yönlendirdiğini aktarır.[582] Ayrıca Ebü'l-Hüseyin'in *Mu'temed*'in mukaddimesinde dile getirdiği şu ifadeleri naklederek bu hususu desteklemeye çalışır:

---

[579] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 378a.
[580] Ömer Türker, "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 21.
[581] Bahsi geçen müelliflerin konuyu nasıl ayrıntılandırdıklarına dair bilgi için bkz. Yasin Apaydın, *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek*, 213-233.
[582] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 434b.

> Ben, *Şerhü'l-Umed*'de (bu konuları) derinlemesine inceledikten sonra bu kitabı (yani *Mu'temed*'i) yazdım. Çünkü *Şerhü'l-Umed*'de *Umed*'in müellifi olan Kâdî Abdülcebbar'a ittibâen pek çok kelâmî meseleye değindim. Daha sonra bunun uygunsuz olduğunu ve tek bir kitapta birden fazla ilmi birleştirmenin doğru olmadığını fark ettim. Bu durum beni *Mutemed*'i yazmaya sevk etti.[583]

Bu yüzden olmalıdır ki, İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*'te daha çok Râzî'nin kelâmcıların görüşlerine dair aktarımlarıyla ilgilenir. Bu sayede bir yandan Râzî'nin Eş'arîlikle bağını ne ölçüde koruduğunu ortaya koyarken diğer yandan onun Mu'tezile kelâmcılarına atfettiği görüşlerin doğruluğunu test ederek bir Mu'tezile savunusu yapar. Şimdi Râzî'nin tasviriyle kelâmcıların mevcutlara dair görüşlerine ve İbn Ebi'l-Hadîd'in bu meseleler bağlamında Râzî'ye yönelik itirazlarına geçebiliriz.

4.1.1.1. Hâdis Varlıklar

Özellikle mütekaddimûn kelâm âlimleri, bilginin nesnelerinden biri olan mevcutları kadîm ve muhdes olmak üzere ikili bir taksim altında incelemişlerdir. Esasında bu taksim, cisim veya cisimsel olmadığı için varlığının başlangıcı olmayan Allah Teâlâ (ve sıfatları) ile, cisimsel olması hasebiyle hem zâtî hem de zamânî bir başlangıcı olan âlem arasındaki dikotomiyi ortaya koyar. Burada ezelî, ebedî, kuşatılamaz, tek, değişmez, aşkın ve sürekli olma gibi nitelikler kadîm olana atfedilirken; yokluk tarafından öncelenme, sonlu, sınırlı ve değişken olma gibi nitelikler hâdis olanlara atfedilir.

Benzer şekilde kelâmcılar, kadîm varlığı "başlangıçsız olma" şeklinde tanımlamak suretiyle[584] bir yandan kadîm varlığın sebepsiz olduğunu (dolayısıyla varlığının zâtından kaynaklandığını) iddia etmekte,[585] diğer yandan tümüyle başlangıca sahip olan âlemden hareketle ispât-ı Vâcibi hudûs delili üzerine inşa etmektedirler. Dolayısıyla kelâmcıların âlemin unsurları, özellikleri ve işleyişi gibi konuları birincil araştırma alanları arasında görmeleri, onların âlemi teolojik bir perspektifle

---

[583] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 434b.
[584] Kaya'nın tespitlerine göre, İbn Sina öncesi kelamcılar kadîmi "başlangıçsız olma" yanında "yokluğu mümkün olmayan" şeklinde de tanımlamışlardır. Onun bu konudaki tespitleri için bkz. M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 149-153.
[585] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, 4/250.

incelediklerini ve doğru bir Tanrı tasavvuru için tutarlı teorik fizik modelleri inşa etmeye çalıştıklarını gösterir.[586]

Erbaîn, *Meâlim* ve *Metâlib* gibi eserlerinde mevcutları mümkün-zorunlu ekseninde sınıflandıran Râzî,[587] *Muhassal*'da kelâmcılara atfettiği mevcutlar taksiminin zirvesine kadîm-muhdes ayırımını yerleştirir.[588] Kanaatimizce bu tercihin arkasındaki temel sâik, Râzî'nin *Muhassal*'da varlığı lafzî müşterek bir mefhum olarak kabul etmesidir. Yani, *Muhassal*'daki örgünün tutarlılığı adına var olanlar, varlık-mâhiyet gibi bir bölünmeye sahip olmayan ve yalnızca yokluk tarafından öncelenen birtakım cevher ve arazlardan ibarettir. Varlığı manevî müşterek bir vasıf olarak kabul ettiği diğer eserlerinde ise, soyut varlıklar ve mümkün mâhiyetlerin varlıktan önceki zâtî hudûsunu ancak imkân kavramıyla ortaya koymakta ve bu sebeple mevcutları mümkün-zorunlu çatısı altında ele almaktadır.

Filozofların Zorunlu varlığı hakkında konuşma alanı az ve sınırlı iken, kelâmcıların Kadîm Zât'ı hakkında hem sıfatları hem de O'nun hâdis varlıklarla ilişkisi bakımından ele alınması gereken meseleler hayli fazladır. Bu sebeple kelâmcılar, özel metafiziği âlem-Allah, Allah Teâlâ'nın sıfatları ve Allah-insan ilişkisi eksenindeki pek çok konuyu tartışmak üzere ulûhiyet başlığı altına taşımışlardır. Kelâmcılara göre, mevcutlar taksiminin diğer tarafında yer alan hâdis varlıklar ise yer işgal eden (*mütehayyiz/cevher-cisim*) ve yer işgal edenle kâim olabilen (*gayr-i mütehayyiz/araz*) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Yer işgal eden, bir başka ifadeyle, duyular yoluyla kendisine işaret edilebilen mevcutlar; bölünmeyi kabul eden (*cisim*) ve kabul etmeyen (*cevher-i ferd*) olmak üzere iki kısımda incelenir. Diğer taraftan arazlar da yer işgal eden (*mütehayyiz*) ile kurduğu ilişki çerçevesinde iki kısma ayrılmaktadır: Yalnızca

586 Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 228. Erken dönem kelâm âlimleri, kadîm olanla irtibatlı konuları (ulûhiyet) celîlü'l-kelâm başlığı altında incelerken, hâdis varlıklarla alakalı konuları (tabiat felsefesi) ise dakîkü'l-kelâm/latîfü'l-kelâm başlığı altında ele almışlardır. Onlar bu iki kısmı birbirinden koparmadan incelemişler ve birbirinin tamamlayıcısı olarak telakki etmişlerdir. Öyleki Câhiz'a göre, bir kelâmcı tabiat felsefesiyle alakalı konuları (kelâmü'l-felsefe) en az uluhiyetle alakalı konuları (kelâmü'd-dîn) bildiği kadar bilmeli ve kelâm sahasında uzmanlaşıp öncü olmak istiyorsa iki disiplini de kuşatmalıdır. Bkz. Ebû Osman el-Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1969), 2/134-135.

587 Râzî, *Erbaîn*, 1/19, *Meâlim*, 52, *Metâlib*, 1/92. Râzî'nin bu eğiliminin gerekçeleri için bkz. Veysel Kaya, "Fahreddin er-Râzî'nin Varlık Görüşü", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, 460

588 Râzî, *Muhassal*, 72.

"hayat" sahibi varlıklarla kâim olabilen arazlar ve kâim olduğu nesnede hayat şartı aranmayan arazlar. Buraya kadar ana hatlarıyla tasvirini sunduğumuz bu mevcutlar skalası, klâsik kelâm geleneğinin yalnızca âlem anlayışını ortaya koymamakta; aynı zamanda filozofların fiziksel ve metafiziksel kategori anlayışlarının varlık, mâhiyet ve sayısal olarak kelâmî perspektifle ne oranda uyumlu olduğunu da göstermektedir.

4.1.1.1.1. Arazlar

Kelâmcılara göre âlemdeki varlık ve yokluğu belirleyen temel unsur arazlardır ve bunlar, farklı açılardan tasnif edilebilir. Bu bağlamda Mu'tezilî, Eş'arî ve Mâturidî alimlerin arazları farklı kriterlerle sınıflandırdığını söylemek mümkündür. Örneğin, Mu'tezile âlimlerinden Nazzam, arazları ikiye ayırır: a. İnsanın oluşturabileceği (hareket, sükûn vb.) ve b. insanın oluşturamayacağı (idrak vb.) arazlar. [589] Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ise arazları, a. Mahiyeti bilinebilen (hareket, sükûn vb.) ve b. mahiyeti bilinmeyen (kudret, renk, tat vb.) olarak sınıflandırır. [590] Diğer bir Mu'tezile âlimi Dırar b. Amr, arazları a. Cisimden ayrılamayan (hayat-ölüm, ağırlık-hafiflik vb.) ve b. cisimden ayrılabilen (ilim, kudret, lezzet vb.) olmak üzere ikiye ayırır. [591] Eş'arî gelenekte de benzer sınıflandırmalar yapılmıştır. Örneğin, Cüveynî, *eş-Şâmil*'de arazları a. zıddı veya farklı türleri olan (renkler, tatlar, oluşlar vb.) ve b. zıddı veya farklı türleri olmayan (bekâ gibi) arazlar olarak iki grupta incelemiştir.[592]

Râzî *Muhassal*'da arazları "canlılık" temelli bir sınıflandırmaya tabi tutar. Her ne kadar arazların taşıyıcısı olan cevherler türdeş olsalar da bazı arazlar var olmak için cevherin "hayat" sahibi olmasına ihtiyaç duyarlar. Bunlar kudret, inanç, idrak ve irade gibi arazlardır. Buna göre, kudret-1 arazının herhangi bir cevherde bulunması için önce o cevherin hayat arazına sahip olması gerekir.[593] Diğer yanda ise herhangi bir koşula bağlı olmayan arazlar yer alır ki bunlar, oluşlar (*ekvân*) ile sesler, renkler ve tatlar gibi duyulara konu olan arazlardır.

---

[589] Ali Sami en-Neşşar, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm* (Kahire: Dârü'l-Maarif, 1977), 1/599.
[590] A.S. Tritton, *İslam Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1983), 89.
[591] Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), 305-306.
[592] İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûliddin*, thk. Ali Sâmi en-Neşşâr vd. (İskenderiye: Münşeetü'l-Maârif, 1969), 204.
[593] İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûliddin*, 152.

Bu taksim etrafında, Eş‘arîler ile Mu‘tezile arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Ancak bu noktadan sonra Mu‘tezile âlimleri, “hayat” ile koşullu olan arazların cevherlerde bulunabilmesi için et ve kandan oluşan özel bir *bünye*nin varlığını şart koşarlar.[594] Buna göre hayat arazı tek tek cevherlerde değil, pek çok cevherin bir araya gelmesi (*telîf*) ve özel bir form kazanmasıyla oluşan *bünye*de bulunabilir. Artık hayatta olan, bilen ve irade eden x, y ve z-cevherleri değil, bünyenin kendisidir. Öte yandan, Eş‘arî geleneğe göre, her bir araz yalnızca bir cevherle kaimdir. Sözgelimi, bir birim kırmızı arazı yer aldığı cevherler silsilesinin tamamına değil, bir cevher tekine hüküm verir. Eş‘arîlere göre, bu durum hayat ile koşullu olan arazlar için de geçerlidir. Yani bir ilim arazı yalnızca bir cevherle ilişkilidir ve âlim hükmü yalnızca o cevhere mahsustur. Ezcümle, Eş‘arîlere göre bir arazın bünyeyi kapsayan hükmünden söz edilmemektedir.[595]

Râzî, hayat ile koşullu arazlar için bir bünyenin şart olmadığı noktasında selefleriyle hemfikirdir. O, *Muhassal'*da konuya dair şu delili ileri sürer: Cevherlerin toplamıyla meydana gelen bütün için ya tek bir hayat arazı ya da bütünün her bir ferdinde bulunan tekil hayat arazları söz konusudur. Birinci ihtimalde bir arazın pek çok cevhere hüküm vermesi söz konusu olacağı için bu imkânsızdır. İkinci ihtimal de geçersizdir. Çünkü bütünde yer alan -söz gelimi- hayat-1 arazının x cevheriyle bulunması hayat-2 arazının y cevheriyle bulunabilmesine bağlıdır. Bu bağlılık her iki taraftan söz konusu olduğunda kısırdöngü kaçınılmazdır. Bu ise imkânsızdır.

İbn Ebi’l-Hadîd’e göre, ikinci ihtimalin imkânsızlık doğurmasının sebebi, Râzî’nin ortaya koyduğu bağlılığın aklî bir öncelik-sonralığı içermesidir. Oysa her bir araz tekinin bünyeyi oluşturan cevher tekleriyle aynı anda ve aynı gereklilikle ortaya çıkması kısırdöngü ihtimalini ortadan kaldıracaktır. Bu durumda, arazların kendi aralarındaki bağıntıdan değil; tıpkı bir illetin malüllerinde olduğu gibi hepsinin aynı anda varoluşundan bahsedilebilir.[596] Ayrıca delildeki birinci ihtimalin bir imkânsızlık olarak sunulması, meseleye Eş‘arî perspektiften bakılmasından kaynaklanır. Zira

---

594 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü’l-Usûli’l-hamse*, 1/199, 286, 355; Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *fi’t-Tevhîd*, nşr. Muhammed Ebû Rîde (Mısır: Matbaatü Dâri’l-kütüb, 1969), 106.
595 İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil,* 665-666.
596 İbn Ebi’l-Hadîd, *et-Ta‘lîk*, 380b; Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhîsu’l-Muhassal,* 308.

Mu'tezile'ye göre, *telif* arazında olduğu gibi bir arazın iki cevherde bulunması imkân dahilindedir.[597]

Bünyeyle alakalı tartışmalar bir kenarda tutulacak olursa Râzî, varoluşu için mahallinde hayatın şart olduğu arazları yedi kategoride ele alır. Bunlar; hayat, inançlar (*el-i'tikâdât),* kudret, irade-kerâhet, nefsin kelâmı (*kelâmü'n-nefs*), elem-lezzet ve algılardır (*el-idrâkât*).[598] Şimdi bu arazlar hakkındaki bazı meseleleri Râzî ve İbn Ebi'l-Hadîd ekseninde ele almak istiyoruz.

i. Hayat

Kelâmcıların arazları sınıflandırmalarında "hayat" kavramının önemli bir yeri olduğunu belirtmiştik. Çünkü bu kavram ilim, irade ve kudret gibi diğer arazların varlığı için şart olarak kabul edilmiş ve bu durum hem şâhitte hem de gâibde geçerli sayılmıştır. Şu durumda hayatın mâhiyeti nedir? Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî[599] ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre canlı (*hayy*), "*bilmesi ve güç yetirmesi imkânsız olmayan*" şeklinde tanımlanır.[600] Hayatın ademî (*selbî*) bir formda tanımlanmasının yanında Ebû Hâşim canlıyı "*bilme ve güç yetirmeye olanak sağlayan hâle sahip olan (zât)*" şeklinde, genel olarak Eş'arîler ise "*zâtla kâim olan ve (zâta) bilme ve güç yetirme olanağı sağlayan sıfat*" olarak tanımlamışlardır.[601]

Râzî'nin diğer kelâm eserlerinden farklı olarak *Muhassal*'da filozofların hayat hakkındaki açıklamalarını benimsediği söylenebilir. Buna göre hayatın mahiyetine dair ya mizacın dengeli oluşu (*i'tidal*) ya da duyu-hareket kuvvesi şeklinde makul bir izah getirilebilir.[602] Devamında Râzî, kelâmcıların geneline nispet ettiği tanımı deliliyle birlikte aktararak eleştirmektedir:

> Cumhur hayatın; zâtın bilme ve güç yetirmesine olanak sağlayan bir sıfat olduğunu iddia etmiştir (*zeamû*). Onlar buna şöyle delil getirmişlerdir: Eğer canlı, cansızlardan bir sıfat yoluyla

---

[597] Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal,* 308.
[598] Râzî, *Muhassal*, 72; İbn Meysem, bu arazların sayısını on olarak tespit etmiştir. Bunlar; hayat, kudret, inanç, nazar, irade, kerâhet, şehvet, nefret, elem ve lezzettir. Bkz. İbn Meysem el-Bahrânî, *Kavâidü'l-merâm,* 42.
[599] İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Mu'temed,* 207.
[600] Râzî, *Erbaîn,* 218.
[601] Râzî, *Muhassal,* 84, *Erbaîn*, 218.
[602] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk,* 440b.

ayrışmasaydı canlının bilen ve güç yetiren bir sıfatla nitelenmesi cansız olanın nitelenmesinden daha uygun olmazdı.

İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, argüman bu şekilde "eksik" aktarıldığında şu soruya muhatap olmamız kaçınılmazdır: Bu açıklama, ayrışmayı sağlayan şeyin hayat arazı olduğunu ve onun diğer arazlardan farklı bir şey olduğunu söylemek için yeterli midir? Bir başka deyişle, Râzî'nin kelâmcılara nispet ettiği bu ifadelerden yola çıkarak hayatın; mizacın dengeli oluşu veya duyu-hareket kuvvesinin ötesinde (*zâid*) bir şey oluşu iddia edilebilir mi? Şu takdirde, Râzî'nin kabul etmeyip eleştirdiği bu yaklaşım benimsediği görüşten çok da farklı sonuçlar doğurmayacaktır.[603] İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, bu problem ancak hayatın Mu'tezilî ilkeler çerçevesinde açıklanmasıyla çözülebilir. Daha önce kısaca değinildiği üzere, başta Ebû Hâşim olmak üzere hâl savunucusu olan Mu'tezile âlimlerine göre arazların taşıyıcısı olan cevherler bir bünyeyi oluştururlar. Dolayısıyla her ne kadar hayat-1 arazı cevher-1 ile bulunsa da "canlıdır" yüklemi bünyenin tamamı için söz konusudur. Şu durumda bünye içerisinde yer alan araz teki, mahalli olan cevher teki ile bünye arasındaki irtibatı sağlayan bir mânâ olarak görülür. Ancak nesnenin canlı (*hayy*) olmasını sağlayan şey, bu hayat mânâsı değil; onun gereği/malülü olan canlı olma (kevnuhu hayyen) *hâl*idir. Çünkü hayat mânâsı tekil bir mahal ile bağını sürdürürken canlı olma *hâl*i yalnızca bütüne (*cümle*) bağlıdır. Sonuç olarak, bilen olma ve güç yetiren olma gibi hâller ancak nesnenin bütününe ait bir durumla temellendirilebilir, ki o da canlı olma *hâl*idir. Şu takdirde hayatın; mizacın dengeli oluşuyla veya duyu-hareket kuvvesiyle temellendirilemeyeceği de ortaya çıkmış olur. Zira mizacı oluşturan farklı parçaların bütün için "canlıdır" hükmünü inşa edemeyeceği ortadadır. Benzer şekilde duyu-hareket kuvvesi mahal ile irtibatlıdır ve mahalli aşıp bütün için herhangi bir hüküm oluşturamaz.[604]

ii. Bilgi

Kelâmcılar, hayat arazına sahip bir zât için birtakım başka arazların da söz konusu olduğunu düşünmüşlerdir. Bunların başında ise insanın mâhiyet itibarıyla diğer

---

[603] Râzî'nin bu aktarımındaki noksanlıktan ötürü olmalı ki hem Kutbuddin Mısri hem de Kâtibî hayatı, "mizacın dengeli oluşu ile duyu ve hareket kuvvesine ilâve (*zâid*), kendisiyle organların hareket ve duyumsamaya elverişli hale geldiği ve yine kendisi sayesinde zâtın bilme ve güç yetirmesinin olanaklı olduğu bir *mânâ*" olarak tanımlamışlardır. Bkz. Kutbüddîn el-Mısrî, *Şerhü'l-Muhassal,* 118a; Necmeddin Kâtibî, *el-Mufassal,* 1/479.

[604] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk,* 457a-457b; İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Mu'temed*, 207-208.

canlılardan farkını ortaya koyan ve onun mükellefiyetini temellendirmede en önemli unsurlardan biri olarak görülen inançlar (*i‘tikâdât*) yer almaktadır. İnançlar kategorisinin altında kalbin veya aklın işlevselliğinde ortaya çıkan pek çok tür söz konusudur. Bunlar temelde bilgi (*ilim*), bilgisizlik (*cehl*), taklit, şek, zan ve vehimdir. İnanç olmaları bakımından ortak olan bu türlerin hakikat düzlemindeki karşılıklarıyla birbirinden ayrışması onların bir fasla sahip olduğunu, dolayısıyla da ne şekilde tanımlanacaklarını bir mesele olarak vazetmiştir. Ancak bu başlık altında bir bütün halinde inançlar değil, yalnızca bilginin mahiyetine dair Râzî'nin görüşleri ve İbn Ebi'l-Hadîd'in eleştirileri ele alınacaktır.

Farklı kelâm gelenekleri içerisinde bilginin neliğine dair araştırmalar asırlar boyu devam etmiştir. Bu bağlamda, bilginin tanımlanabilir olduğunu kabul ederek onun mahiyetini ortaya koymaya çalışanlar olduğu gibi; onun bedîhî olduğunu, dolayısıyla tanımlanamayacağını öne sürenler de olmuştur. Söz konusu bu yaklaşımlara Eş‘arî gelenek içerisinde de rastlamak mümkündür. Başta Ebü'l-Hasen el-Eş‘arî olmak üzere mezhebin önde gelen âlimleri bilgiyi farklı kavramlar üzerinden tanımlamaya çalışmışlardır.[605] Örneğin Eş‘arî'ye göre bilgi, "*bilen kimsenin bilineni bilmesini sağlayan şeydir*"[606] ve genellikle Mu‘tezilî tanımlarda gördüğümüzün aksine[607] bilgiyi bir "inanç (*i‘tikâd*)" türü olarak kabul etmek hakiki anlamda olanaklı değildir. Çünkü bilgi, bilen kimsede bulunan bir mânâ iken inanç herhangi bir mânâdan kaynaklanmamaktadır.[608]

Râzî, *Muhassal*'da -Eş‘arî gelenekten farklı olarak- bilgiyi inancın bir türü olarak kabul eder. Onun seleflerinden ayrıldığı asıl mesele, bilgiyi bir mânâ veya hâl olarak kabul etmeyip yalnızca bilinenle olan ilişkinin (*taalluk*) kendisi olarak kabul etmesidir.[609] Ne var ki, bu ifade, bir tanım hüviyetine sahip değildir. Çünkü ona göre, bilginin tasavvuru bedihîdir ve bu yüzden tanıma ihtiyacı yoktur.

---

605 Bu tanımlar ve eleştirileri hakkında bkz. Ebû Bekir el-Bâkıllânî, *el-İnsâf*, thk. Zâhid el-Kevserî (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2000) 13; *et-Temhîd*, 25; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 18-19.

606 ما به يعلم العالم المعلوم

607 Mu‘tezile âlimleri arasında bilginin bir inanç olarak tanımlandığına dair bkz. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlüddin* (İstanbul: Medresetü'l-İlâhiyât bi-dâri'l-funûn, 1928), 5.

608 İbn Fûrek, *Mücerred*, 10-11.

609 İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta‘lîk*, 440b. Ayrıca Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bilgiyi bedîhî kabul ederek tanımlanamayacağına dair yaklaşımı hakkında bkz. İbn Meysem el-Bahrânî, *Kavâidü'l-merâm*, 42.

Daha önce Râzî, varlığı bedîhî kabul etmekle beraber "varlığın tasavvuru bedîhîdir" şeklindeki yargıyı kesbî görerek bu hususta birtakım deliller zikretmişti. Şimdi aynı yaklaşımı burada da sergileyerek, bilginin bedîhî olduğunu kabul etmekle beraber "bilginin tasavvuru bedîhîdir" yargısını ispat sadedinde bazı deliller öne sürmektedir. Râzî'nin *Muhassal*'da zikrettiği iki delil şu şekildedir:

> [...] Bana göre bilginin tasavvuru bedîhîdir. Çünkü; [i] bilgi dışındaki (her) şey ancak bilgi ile açığa çıkar. Dolayısıyla bilgi dışındaki herhangi bir şeyin bilgiyi açığa çıkarması imkânsızdır. [ii] Ayrıca ben, kendi varlığımı bildiğimi zorunlu olarak bilirim. Bilginin tasavvuru, (kendi varlığımın) bilgisinin bir parçasıdır. Bedîhî olanın parçası bedîhî olduğuna göre bilginin tasavvuru da bedîhîdir.[610]

İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, birinci delilin öngörülen sonucu doğurması için bilgiye dair araştırmayla ne kastedildiğinin netleştirilmesi gerekir. Bilginin tanımıyla amaçlanan şey, onun mâhiyetini ortaya koymaktan ibarettir. Öyleyse bilgiyi, 'bilen olma *hâl*ini gerektiren bir mânâ' olarak düşünen bir kimsenin bu mânânın cins ve faslını tespit etme girişimi herhangi bir imkânsızlık doğurmayacaktır. Cins, fasıl ve tür gibi kavramlar birer tasavvur oldukları için bilgi kategorisine girer ve bilgi olmaları açısından "mutlak bilgi" ile ortaklık gösterirler; ancak, cins, fasıl ve tür olmaları bakımından bu mutlak bilgiden ayrılırlar. Bu ayrım, bu kavramların bilginin mahiyetini açıklayabilmesi için yeterli bir nedendir. Ezcümle, bilginin tanımlanmasından maksat cins, fasıl ve tür bakımından mâhiyetinin bileşkelerini tespit etmektir. Bilgi dışındaki şeyler bilginin mâhiyetini ortaya koyan cins ve faslın bilgisiyle değil; kendi mâhiyetlerini imleyen tasavvurların akılda bulunmasıyla ortaya çıkarlar.[611] Öyleyse bilgi, kendisi dışındaki şeyleri açığa çıkarırken, kendisi dışındaki şeyler (yani mutlak bilgiden farklı olan cins ve fasl) de onun mâhiyetini ortaya koyabilir.[612]

Râzî'nin ikinci delili, daha önce "varlığın tasavvuru bedîhîdir" yargısı için bir benzerini ileri sürdüğü parça-bütün ilişkisine dayanmaktadır. Ona göre, bedîhî bir yargıyı oluşturan tüm parçalar bedîhî olmalıdır; aksi takdirde, yargının bedâhetinden bahsetmek mümkün olmaz.[613] Bu durumda "Ben, varlığımı bildiğimi zorunlu olarak

---

[610] Râzî, *Muhassal*, 85.
[611] Tûsî'nin şu ifadeleri eleştiriyi oldukça veciz bir şekilde ortaya koymaktadır: المطلوب من حد العلم هو العلم بالعلم، وما عدا العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم بالعلم. Bkz. Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 310.
[612] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 458a; Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 310.
[613] Râzî, *Mantıku'l-Mülahhas*, 109; *Nihâyetü'l-ukûl*, 1/121.

bilenimdir" şeklindeki yargı bedîhî olduğuna göre, onu oluşturan parçaların da bedîhî olması gerekir. Ancak şârihlere göre bu argüman, Râzî'nin kendine özgü tasdik anlayışı üzerine inşa edilmiştir ve her zaman eleştiriye açıktır. Ayrıca, bu yargıyı oluşturan kavramların bedîhî olduğunu ileri sürmek, "ben (nefs)" tasavvurunun da bedîhî olduğuna hükmetmek anlamına gelir. Oysa felsefe ve kelâm literatüründe nefsin mâhiyetine dair pek çok tartışmanın mevcut olduğu izahtan varestedir.[614]

iii. Kudret

Kelâmcıların yalnızca canlı varlıklarda bulunması cihetiyle ele aldıkları bir başka araz ise kudrettir. İrade hürriyetinin temelleri, kudret-teklif-fiil arasındaki bağıntı ve ilâhî kudretin beşerî kudretle ilişkisi gibi pek çok mesele kudretin mâhiyeti hakkında konuşmayı gerekli kılmaktadır. Sözlükte 'dirinin irâdî olarak bir eylemi yapmasına veya yapmamasına olanak sağlayan sıfat' şeklinde tanımlanan kudret,[615] ilim ve irade arazlarıyla birlikte fiil ve terke zemin oluşturan en önemli unsurdur. Bu yüzden kelâm ekolleri arasındaki tartışmaların yoğun olarak bu noktada düğümlendiğini söylemek mümkündür. Zira kudretin fiilden önce mi yoksa fiille beraber mi olduğu, kula gücünü aşan bir şeyi teklif etmenin caiz olup olmadığı ve kulun güç yetirdiği şeye Allah Teâlâ'nın kudretinin taalluk edip etmeyeceği gibi meseleler tümüyle kudretle alakalıdır. Ayrıca filozoflarla kelâmcılar arasındaki mûcib ve kâdir eksenli tartışmaların mercii de bu konudur ve bu sebeple aklî ilimlerin en dakik meselelerinden biri olarak addedilmiştir.[616]

Eş'arîler, kudreti uzuvların sağlıklı çalışmasından başka ve ona ilâve bir vasıf[617] olarak kabul ederken, Râzî'ye göre kudret, sadece bünyenin sıhhati ve sinir sisteminin dengeli olmasından ibarettir. Râzî, bu konudaki görüşünü *Muhassal*'da şu şekilde dile getirir:

> Biz (insanlar) söz konusu olduğunda, kudretin kaynağı eğer organların selâmeti ise bu makuldür. Eğer bunun ötesinde bir şey ise, bu nokta tartışmalıdır. Eş'arî hocalarımız bu konuda şöyle delil getirdiler: Bilinçli olarak fiilde bulunan (*muhtâr*) bir kimsenin hareketi, titreyen kimsenin hareketinden ayrılmaktadır. Bu ayrım ancak (kudret) sıfatı sebebiyledir.[618]

---

[614] Kutbüddîn el-Mısrî, *Şerhü'l-Muhassal*, 128a; Necmeddin Kâtibî, *el-Mufassal*, 1/490.
[615] Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî (Kâhire: Dârü'l-Fazîle), 145.
[616] Râzî, *Erbaîn,* 1/182.
[617] Necmeddin Kâtibî, *el-Mufassal,* 1/520.
[618] Râzî, *Muhassal,* 88.

Yukarıdaki pasajdan hareketle, Râzî'nin kudreti bir mânâ olarak görmediği; buna karşılık, Eş'arîlerin bu delili kudretin bir mânâ teşkil ettiğini savunmak için kullandıkları anlaşılmaktadır. Gerçekten Eş'arî şârihlerin yorumları da bunu destekler niteliktedir. [619] Ancak İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, Râzî'nin selefleri adına aktardığı bu delil, kudretin "uzuvların selâmetine ilave bir mânâ" olduğunu değil; genel anlamda kudretin mevcudiyetini temellendirmektedir. Nitekim Eş'arîler, insan fiilleri konusunda Cebriyye ve Mu'tezile arasında bir denge kurmaya çalışmış ve kulların kudreti haiz oldukları, fakat fiilin bizzat faili olmadıkları görüşünü ileri sürmüşlerdir. Bu görüşlerini desteklemek için de yukarıda bahsi geçen delili kullanmışlardır. Buna göre, insan irâdî hareketler ile titreme gibi istemsiz hareketler arasındaki farkı kavrar ve bu farkı oluşturan bir unsurun varlığını kabul eder. Bu unsur ise kudret olarak adlandırılır.[620] Sonuç olarak, Eş'arîler bu delili, kudretin uzuvların sağlıklı oluşuna ilave bir anlam taşıdığını kanıtlamak amacıyla değil; genel anlamda kudretin varlığını ispatlamak için kullanmışlardır. İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, Râzî'nin bu ve bunun gibi pek çok delili yanlış bağlamlarda ele alması,[621] onun kelâmî geleneğe yeteri kadar vakıf olmamasından kaynaklanmaktadır.[622]

Kudret arazı bağlamında, Eş'arîler ile Mu'tezile arasındaki en yoğun tartışmalardan biri, kudret ile fiil arasındaki ilişkinin zamansal bağlamıdır. Eş'arîlere göre, hiçbir araz, varlığını ikinci bir ana taşıyamaz; dolayısıyla her bir arazın cevhere verdiği hüküm ve diğer varlıklarla olan ilişkisi yalnızca bir anla sınırlıdır. Buna karşın Mu'tezile, pek çok kelâmî konuda açmaza düşmemek için bazı arazların sürekliliğini kabul etmek gerektiğini savunur. Bu arazlardan biri de kudret arazıdır.

Râzî'ye göre, tıpkı diğer arazlar gibi, kudret arazı da devamlılığa (*bekâ*) sahip değildir. Dolayısıyla herhangi bir fiilin kendisinden önce var olan bir kudretle meydana gelmesi söz konusu olamaz. Çünkü kudret varken fiilin yokluğu söz konusudur ve bu durumda kudretin yokluğa tesiri gerekecektir. Ne var ki yokluk, kudretin etki edebileceği bir

---

619 Kutbüddîn el-Mısrî, *Şerhü'l-Muhassal*, 135a-135b; Necmeddin Kâtibî, *el-Mufassal*, 1/520-521.
620 İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 458b-459a. Gerçekten de Cüveynî bu delili kudretin bir mânâ oluşuna değil, mutlak anlamda mevcudiyetine delil olarak zikretmiştir. Bkz. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 178.
621 إنّ هذا الرَّجل له عادة أن يورد الأدلّة [في] غير موضعها
622 وأكثر ما يؤثّر هذا الرَّجل من قلّة اشتغاله بكتب المتكلّمين İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 459a.

şey değildir. Öte yandan, fiilin varlığı esnasında kudretin varlığı söz konusu değildir.[623]

İbn Ebi'l-Hadîd, Râzî'nin bu yaklaşımını iki açıdan eleştirir. İlk itirazı, Râzî'nin "arazların devamlı olamayacağı" iddiasına yöneliktir. Zira Râzî, *Muhassal*'da arazların devamlılığının imkânına dönük bir yaklaşıma sahiptir.[624] Öyleyse Râzî'nin kudret arazının devamlı olamayacağını savunması bir iç tutarsızlığa sebep olacaktır. İkinci itirazı ise Râzî'nin iddiayı desteklemek için öne sürdüğü delile yöneliktir. Bu delile göre, kudretin bir illet, fiilin de malül gibi kabul edilerek mutlaka aynı zamanda ve bitişik olarak ortaya çıkması öne sürülmektedir. Ancak Mu'tezile'ye göre, iki şey arasındaki ilişkiyi tek bir etki türüyle sınırlamak doğru değildir. Bu noktada İbn Ebi'l-Hadîd, Mu'tezile âlimleri tarafından benimsenen üç etki türünü ele alır:

a. İlletin malüle etkisi: Mu'tezile âlimlerine göre, "illet" bir şeye hulûl ederek o şey için bir sıfatı zorunlu kılan etken anlamında kullanılır. Örneğin, cevhere hulûl eden *kevn* (oluş) arazının, cevher için *kevniyyet* (oluş hâli) sıfatını meydana getirmesi gibi. Bu durumda, illetin varlığı malülle eş zamanlıdır.

b. Sebebin müsebbebe etkisi: Bu etki türünde sebep ve müsebbeb arasında ayrılmaz bir bağ bulunmaktadır. Örneğin, nazar ve bilgi arasındaki ilişkide olduğu gibi, biri diğerinin varlığı için zorunlu olmasına rağmen, aynı anda bulunmaları mümkün değildir. Sebep, müsebbebin meydana gelmesine neden olur ancak bu ikisi zaman açısından birbirinden ayrı süreçlerde gerçekleşir.

c. Kudretin veyâ zâtı bakımından kâdir olanın makdûra etkisi: Kudret, ikinci bir zaman diliminde meydana gelecek olan fiilin zorunlu değil; sadece sıhhat oluşturan bir etkenidir. Kudretin fiille aynı anda bulunması gerekmediği gibi onu zorunlu olarak meydana getiren bir unsur da değildir. Bu bağlamda kudret, fiilin ortaya çıkışını olanaklı kılan ancak zorunlu kılmayan bir etki türüdür.

---

[623] Râzî, *Muhassal*, 89.
[624] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 382a. İbn Ebi'l-Hadîd, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin de aynı görüşü benimsemesi sebebiyle Râzî'nin bu konuda da ondan etkilendiğini belirtir. İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 441a.

Görüldüğü üzere, Râzî'nin delilindeki "kudretin varlığı esnasında fiilin yokluğu vardır ve yokluk kudrete konu olmaz" şeklindeki ilzam, Mu'tezile açısından bağlayıcı değildir. Mu'tezile'ye göre, kudret var olduğu anda fiil olmayabilir; dolayısıyla bu, kudretin mutlaka bir şeye etki etmesini ve kendisiyle eşzamanlı olarak makdûrun var olmasını gerektirmez. Diğer bir ifadeyle, kudret ile makdûr arasındaki ilişki, illet-malül ilişkisi değil; birinin diğerinin meydana gelmesine olanak sağlayan ve zamansal olarak öncelik-sonralık içeren bir sıhhat ilişkisidir.[625]

Râzî, *Muhassal*'da kendi görüş ve delillerini sunarken, aynı zamanda konunun muhatabı olan Mu'tezile'nin argümanlarını ele alarak bunları çürütme yoluna gider. Mu'tezile'nin konuya dair bir delili şu şekildedir: Kâfirin, küfür esnasında (yani iman fiilinden önce) imâna güç yetirmesi ve imanla yükümlü olması gerekir. Aksi halde, imandan önce buna gücünün olmadığını söylemek, Allah Teâlâ'nın kullarına güçlerinin üstünde bir yükümlülük yüklediği anlamına gelir.[626] Ancak Râzî'ye göre, bu argüman, Mu'tezile'yi bir açmaza sürükleyecektir. Çünkü kudretin var olduğu esnada fiil ortada yokken, fiil var olduğu anda -kudretin mevcut bir şeye tesir etmeyeceği prensibinden hareketle- kudret yoktur. İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, eğer Mu'tezile'nin delili "kâfir, ileride meydana gelecek fiili <u>şu anda yapmakla</u> emrolunmuştur"[627] şeklinde olsaydı, bu durum Râzî'nin belirttiği gibi bir açmaza veya safsataya neden olabilirdi. Ancak Mu'tezile'nin kastettiği aslında "kafir ileride meydana gelecek fiili yapmakla <u>şu anda emrolunmuştur</u>" şeklindedir.[628] Dolayısıyla Râzî'nin Mu'tezile'ye atfettiği delilde kâfir şu anda yapmakla emrolunurken, Mu'tezile'nin kastettiği şekliyle fiili yapmakla şu anda emrolunmuş olur. Buna göre emir ve güç yetirme *hâl*i (*kâdiriyyet*) fiilden önce gerçekleşirken, fiil ikinci bir zaman diliminde meydana gelmiş olur.[629]

Kudret arazı bağlamında Mu'tezile ile Eş'arîler arasında tartışılan bir diğer konu, kudretin birbirine zıt iki fiile taalluk edip etmeyeceği meselesidir. Kutbuddin Mısrî'ye

---

[625] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 382a-382b. Benzer bir eleştiri için bkz. Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 327.
[626] İbnü'l-Mutahhar el-Hıllî, *Meâricü'l-fehm fî şerhi'n-Nazm*, thk. Kısmü'l-kelâm ve'l-felsefe fî mecmai'l-buhûs el-İslâmiyye (Meşhed: Müessesetü't-tab' ve'n-neşr et-tâbia li'l-Âsitane er-Radaviyye), 211-212.
[627] إنّه مأمور بأن يفعل في الحال فعلًا لا يوجد إلا في ثاني الحال
[628] إنّه مأمور في الحال بأن يفعل فعلًا لا يوجد إلا في ثاني الحال
[629] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 381b-382a. Benzer bir eleştiri için bkz. Necmeddin Kâtibî, *el-Mufassal*, 1/529.

göre, bu mesele önceki konunun bir uzantısı olarak değerlendirilmelidir. Zira Eş‘arîler, kudreti fiille birlikte ele aldıkları için, iki zıddın aynı anda bulunmasının imkânsızlığı (*ictimâü’z-zıddeyn*) ilkesine dayanarak kudretin iki zıdda taalluk etmesini mümkün görmezler. Buna karşılık, Mu‘tezile kudreti fiilden önce var kabul eder ve kudretin iki zıdda taalluğunu mümkün görür.[630] Ancak Râzî’nin *Muhassal*’da konuyu ele alış biçimi tartışmanın merkezinden bağımsız görünmektedir. Çünkü o, kudreti güç yetirmenin (*temekkün*) kendisi olarak kabul eder. Bu açıdan bakıldığında, x-makdûru için söz konusu olan a-kudreti (*temekkün*) *x-olmayan* herhangi bir makdûra taalluk etmeyecektir. Ancak İbn Ebi’l-Hadîd’e göre, ihtilaf Râzî’nin öne sürdüğü gibi kudreti *temekkün*ün (veya *taalluk*un) kendisi olarak kabul edenler arasında değil;[631] kudreti *temekkün*ü gerektiren bir mânâ olarak kabul edenler arasındadır. Zira kudret, müşahhas bir *temekkün* olarak kabul edildiğinde onun başka bir makdûra taalluk etmeyeceği ortadadır ve bu konuda herhangi bir şüphe yoktur. Aynı durum ilim için de geçerlidir. Eğer ilim *taalluğun* (veya *izâfet*in) kendisi olarak kabul edilirse başka bir malûma işaret etmeyeceği açıktır. Ancak taalluğu gerektiren bir mânâ olarak düşünüldüğünde onun iki bilinene taalluk edip etmeyeceğine dair soru anlamlı hale gelir.[632] Şu durumda hem İbn Ebi’l-Hadîd hem de Tûsî’ye göre, Râzî’nin problemi doğru bir şekilde tespit edememesi söz konusudur.

iv. İrâde

Yalnızca canlı varlıkların nitelendirilebileceği bir başka araz olan irâde, kelâm tarihinde erken dönemlerden itibaren tartışılagelen en temel konulardan biri olmuştur. Kelâmcılar, irâdenin mahiyeti, sübûtî bir vasıf olup olmadığı, zâtî mi yoksa fiilî mi olduğu ve ilim sıfatıyla ilişkisi gibi konularda pek çok tartışma yürütmüştür. Bu tartışmalar, irâde sıfatının ilâhî varlığa nasıl nispet edileceğini de içerdiğinden, yalnızca ontolojik değil, aynı zamanda teolojik bir zeminde ele alınmıştır. Ebü’l-Hüzeyl, Nazzam, Câhiz ve Ka‘bî gibi Mu‘tezilî kelâmcılar, iradeyi bilginin bir türü olarak değerlendirmiş ve kişinin kendi menfaatine dair kesin veya zannî bir inanca sahip olmasının, o şeyi irade etmesiyle eşdeğer olduğunu savunmuşlardır.[633]

---

[630] Kutbüddîn el-Mısrî, *Şerhü’l-Muhassal*, 137b.
[631] Ebü’l-Hüseyin el-Basrî ve Râzî kudreti *taalluk*un kendisi olarak kabul etmektedirler.
[632] İbn Ebi’l-Hadîd, *et-Ta‘lîk*, 383a; Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhîsu’l-Muhassal*, 330-331.
[633] Şemsüddün el-Isfahânî, *Tesdîdü’l-kavâid fî şerhi Tecrîdi’l-akâid*, thk. Eşref Altaş vd. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2020), 2/351.

Meselenin teolojik boyutunda ise Ka‘bî, Allah Teâlâ’nın meydana gelecek şeyleri bilmesinin iradesi yerine geçtiğini iddia ederek[634] konunun şâhid ve gaibi kapsayacak şekilde kurgulandığını göstermiş olmaktadır.

Özellikle Eş‘arîler ve bazı Mu‘tezile âlimlerinin benimsediği alternatif bir yaklaşım, irâdenin bilgiden ayrı bir mânâ olduğunu yönündedir. Bu yaklaşıma göre, bir kişi bir fiile yönlendiren bir inanca (*i‘tikâd*) sahip olabilir; ancak bu, o kişinin mutlaka bu inanç doğrultusunda eyleme geçeceği anlamına gelmez. Burada kişi, bu inanç doğrultusunda eylemi yapıp yapmama konusunda bir eğilim (*meyl*) sergiler. Bu noktada inanç, kişiyi harekete geçiren bir motiv (*dâi*) iken, eğilim ise irâde olarak tanımlanır. Bir başka ifadeyle, irade, kişinin bir fiili gerçekleştirme ya da ondan kaçınma noktasında sahip olduğu içsel eğilimdir ve bu, bilgiden bağımsız bir varlık alanına sahiptir.[635] İşte bu ayrıma dayanarak Râzî, irâdenin bilgiden başka bir mânâ olduğunu ortaya koymaya çalışır.[636] Ancak Tûsî’ye göre bu ayrım, mutlak anlamda *eğilim* ve *itikad*ın farklı şeyler olduğunu göstermez. Zira eğilim, bir kimsenin tam anlamıyla güç yetiremediği bir eylemle ilgili olarak ortaya çıkar; bu durumda kişi, gerçekleşmesini istediği fakat gerçekleşmeyen bir şeye yönelik bir eğilim sergiler. Ancak eylemi gerçekleştirme noktasında tam güce sahip biri için aynı durum söz konusu değildir. Çünkü bu durumda, eylemin gerçekleşmesi için sadece inanç yeterlidir; dolayısıyla eğilim (*meyl*) ve inanç (*i‘tikâd*) kavramlarının her koşulda ayrı olduğunu iddia etmek doğru değildir.[637]

v. Kelâm-ı Nefsî

Mu‘tezile âlimleri tarafından genel olarak kabul edilmeyen, ancak Mâturîdî ve Eş‘arîlerin arazlar kategorisine dahil ettikleri bir başka araz ise kelâm-ı nefsîdir. Mu‘tezilî âlimler, kelâmı bölünmüş sesler ve dizilmiş harflerden ibaret kabul ederler; dolayısıyla kelâmın nefsî ve lafzî gibi bir ayrımı ne şâhit ne de gâib için geçerlidir.[638]

---

634 İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *Lüma‘ü’l-edille*, thk. Fevkıyye Hüseyin Mahmud (Beyrut: Âlemü’l-kütüb, 1987), 95.
635 İbn Melâhimî, *Mu‘temed*, 117, 240; Şemsüddin Isfahânî, *Tesdîd*, 2/351.
636 Râzî, *Muhassal*, 90.
637 Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhîsu’l-Muhassal*, 332-333.
638 Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 2/369-370. Ebû Hâşim’in *hâtır* kavramını nefsî kelâm olarak yorumlaması (Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî (Nazar ve Maarif),* 402, 403; Kâtibî, *el-Mufassal,* 1/540; Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhîsu’l-Muhassal*, 337) ve Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin iradeyi talepten

Eş‘arîler ve Mâturîdîler, Mu‘tezile’nin kelâmın ses ve harflerden oluştuğu şeklindeki görüşüne itiraz etmezler, zira onlara göre de kelâmın mecaz ifade eden yönü harfler ve seslerden ibarettir. Ancak kelâmın hakikat ifade eden yönü, diri bir zâtın nefsinde bulunan ve harfler veya sesler türünden olmayan bir mânâdan ibarettir. Onlara göre lafız-mânâ ayırımı temelindeki bu görüş, kelâm, belâgât ve felsefeyle doğrudan irtibatlıdır ve sadece görünür âlem için değil, aynı zamanda Allah Teâlâ’nın kelâm sıfatının mâhiyetini konuşmak için de önemli bir zemindir.

Eş‘arî ve Mâturîdî âlimler, nefsî kelâmı ispat sadedinde Arap dili, mantık, Kur’ân ve hadis temelli pek çok delile başvurmuşlardır.[639] Râzî’nin *Muhassal*’daki aktarımıyla Eş‘arîlerin delili şu şekildedir: Emir, nehiy ve haber akledilebilir kavramlardır ve her dilde farklı kelimelerle ifade edilirler. Bu durum, söz konusu kavramların dillerden bağımsız birtakım anlamlara işaret ettiğini gösterir. Bu mânâların, onları işaret eden harflerin zihindeki imgelerinden (*tehayyül*) ibaret olması mümkün değildir. Zira imgeler harflere tâbidir ve harfler değiştiğinde imgeler de değişir. Ancak, nefsimizde hissettiğimiz emir, nehiy ve haber anlamlarında herhangi bir değişim görmeyiz. Dolayısıyla, lafız ve harflerin ötesinde, bunlara karşılık gelen anlamların var olması gerekir ki bu da nefsin kelâmıdır.[640] Ne var ki, Mu‘tezile açısından bakıldığında, bu delil, kendi nefsimizde bulduğumuz bu durumların “kelâm-ı nefsî” olarak adlandırılan tek bir mânânın ürünü olduğunu ispat etmek için yeterli değildir. Çünkü haber, emir ve nehiy, birbirinden farklı hakikatlere sahiptir; dolayısıyla bunların tek bir mânâda birleştiğini ileri sürmek, farklı hakikatlerin tek bir hakikate indirgenmesi anlamına gelir ki bu, bedîhî olarak geçersizdir.[641]

Râzî, bu sorunla karşılaşmama adına, Eş‘arî seleflerinden farklı olarak kelâm-ı nefsînin tek bir hakikate işaret ettiğini ve bunun da haber olduğunu savunur. Râzî’ye göre, emir ve nehiy de aslında birer haberdir, çünkü bunlar bir şeyi yapma veya terk etme durumuna yönelik olarak belirli ödül ve cezaların varlığını bildirmektedir.[642] Ancak İbn Ebi’l-Hadîd’e göre, emir, bir şeyin yapılmasını istemek ve bunun

---

ayırmasından hareketle, Mu‘tezile içerisinde de nefsî kelâmı imâ eden yaklaşımların varlığından bahsedilebilir.

[639] Bu deliller için bkz. Mustafa Altundağ, “Kelâmullah-Halku’l-Kur’ân Tartışmaları Çerçevesinde Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî Ayırımı”, *MÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (200), 158-162.

[640] Râzî, *Muhassal*, 90; *Meâlim*, 118; *Erbaîn*, 1/244-247.

[641] Râzî, *Meâlim*, 124.

[642] Râzî, *Muhassal*, 162; *Meâlîm*, 124.

gerekliliğini (*iktizâ*) ifade etmek anlamına gelir, haber vermek değildir. Aksi takdirde, isteme (*iktizâ*) de doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir olurdu ki bu mümkün değildir. Ayrıca, emir ve nehyin habere indirgenmesi birtakım teolojik sorunları da beraberinde getirir. Örneğin, Allah Teâlâ'nın bir şeyin yapılmasını veya yapılmamasını emretmesi, "x fiilini terk edeni cezalandıracağım" şeklinde bir haber olarak anlaşılırsa, Allah Teâlâ'nın bu fiili terk eden günahkâr kullarını affetmemesi gerekir. Çünkü bu bir haberdir ve Allah Teâlâ'nın verdiği bir haberi geri alması düşünülemez. Sonuç olarak, İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, -tıpkı Mu'tezile'de olduğu gibi- emir ve nehiy ifadelerine kaynaklık eden mânâ irade iken, haber ifadelerine kaynaklık eden mânâ ise ilimdir. Bu nedenle, ilim ve iradeden farklı olarak, kelâm-ı nefsî şeklinde bir mânânın tüm lafızlara kaynaklık etmesi söz konusu değildir.[643]

vi. Elem ve Lezzet

Canlılıkla koşullu arazlardan biri de elem ve onun zıddı olan lezzettir. Cüveynî'ye göre, insanın beş duyusu aracılığıyla algıladığı ya da elem ve lezzet gibi nefsinde hissettiği arazların idraki zorunludur[644] ve bunların tarif edilmesi mümkün değildir. Zira zorunlu olarak bilinen bir şeyi açıklamaya çalışmak, onu daha belirsiz kavramlarla tanımlamak olur ki bu, mantıksal olarak geçersizdir.[645] Râzî'nin tüm tasavvurları bedîhî kabul ettiğini daha önce görmüştük. Ona göre bu durum elem-lezzet ikilisi için de geçerlidir. Râzî'nin bu meselede öne sürdüğü delil, başka pek çok meseleye tatbik ettiği "bedîhî yargıları oluşturan tasavvurların bedîhî olması gerektiği" şeklindeki anlayıştır.[646] Zira "ben elem hissine sahibimdir" şeklindeki yargı bedîhî olduğuna göre, onun parçalarından biri olan elem kavramı da bedîhî olmak zorundadır. Ancak İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, her ne kadar elem ve lezzet şuuruna zorunlu olarak sahip olsak da bu durum, onların mâhiyetini bedîhî olarak bildiğimizi göstermez. Dolayısıyla zorunlu olarak hissetmemize rağmen genel olarak (*mücmel*) olarak bildiğimiz elem ve lezzetin hakikatini araştırmak pekâlâ mümkündür.[647]

---

643 İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 422a-422b.
644 Cüveynî, *eş-Şâmil*, 180-181.
645 Necmeddin Kâtibî, *el-Mufassal*, 1/542.
646 Râzî, *Nihâye*, 1/121; *Mantıku'l-Mulahhas*, 109.
647 İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-Âyâti'l-beyyinât*, 116-117.

Râzî, *Muhassal*’da ilk olarak elem ve lezzetin ontolojik statüsünü tartışmakta ve ardından İslâm düşünürlerinin bu kavramlara yönelik tanımlama girişimlerini aktarmaktadır. Râzî’ye göre elem ve lezzet, varlıkla ilişkili (vücûdî/pozitif) durumlar olup, özellikle elemin varlıksal oluşu hususunda düşünürler arasında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Öte yandan o, Ebû Bekir er-Râzî’ye (ö. 313/925) ait lezzetin “elemden kurtulma” şeklinde ifade edilebilecek görüşünü çürüterek lezzetin de varlıksal olduğunu ortaya koyar.[648] Ancak İbn Ebi’l-Hadîd, yalnızca lezzet değil, elem konusunda da varlıksal statüyü kabul etmeyenlerin olduğuna dikkat çekmekte ve Râzî’nin “bu konuda hiçbir tartışma yoktur” şeklindeki ifadesini eleştirel bir şaşkınlıkla karşılamaktadır. Zira, Mu‘tezile âlimlerinden Ebû İshâk b. Ayyâş’a göre elem, sıhhatin kaybı ya da mizacın bozulması sonucunda ortaya çıkan ve yokluğa ait (ademî/negatif) bir durumdur. Dolayısıyla, elem ve lezzetin bir mânânın vücuda gelmesinden mi, yoksa mevcut bir mânânın zevâlinden mi kaynaklandığı konusu gelenek içerisinde tartışmalıdır.[649]

Her ne kadar Râzî açısından elem ve lezzet kavramları bedîhî olarak kabul edilse de, İslam düşünce tarihinde bu kavramlara dair çeşitli açıklamaların yapıldığı bilinmektedir. Örneğin, İbn Sînâ lezzeti, bir nesneye yönelik kemâlin veya mutlak uyumun (*mülâim*) idraki, elemi ise kusur veya uyumsuzluğun (*münâfî*) idraki olarak tanımlamaktadır. [650] Bu bağlamda, elem ve lezzet kavramları İbn Sînâ tarafından birer idrak türü olarak değerlendirilmektedir. Râzî’ye göre, Mu‘tezile’nin bu konudaki yaklaşımı İbn Sînâ’nın görüşüyle uyumludur. Zira Mu‘tezile’ye göre, idrak edilen şey şehvetin taalluk ettiği bir şey ise -tıpkı kaşıntı hissinde olduğu gibi- bu idrak lezzet olarak tanımlanır; ancak idrak edilen şey nefretin taalluk ettiği bir şey ise -yılan ısırığında olduğu gibi- bu idrak elem olarak kabul edilir. [651]

İbn Ebi’l-Hadîd, elem ve lezzet üzerine müstakil bir çalışmasının bulunduğunu belirterek bu konunun oldukça dakik olduğunu ve Râzî’nin Mu‘tezile’ye atfettiği bu görüşün gerçeği tam olarak yansıtmadığını ifade eder. Mu‘tezile âlimlerine göre, lezzet ve elem sürekli (*bâkî*) ve süreksiz (*hâdis*) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Süreksiz

---

[648] Râzî, *Muhassal*, 91.
[649] İbn Ebi’l-Hadîd, *et-Ta‘lîk*, 459a.
[650] İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyât,* 369; *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, thk. Süleyman Dünya (Müessestü’n-Nu‘mân li’t-tıbâa ve’n-neşr, 1993), 4/11.
[651] Râzî, *Muhassal,* 91.

lezzet, örneğin, uyuz bir kimsenin kaşınması sırasında ortaya çıkan ve kendisine şehvetin eşlik ettiği bir *mânâ*dır. Buna göre, süreksiz lezzet, Râzî'nin belirttiği gibi kaşınmanın idraki değil, kaşınma esnasında meydana gelen münferit bir mânâdan ibarettir. Benzer şekilde, yılan ısırığında hissedilen elem de ısırığın idraki değil; ısırıkla birlikte ortaya çıkan ve nefretin eşlik ettiği ayrı bir mânâdır. Sürekli lezzet ise, kokular veya tatlarda olduğu gibi nesnelerin şehvetle birlikte idrak edilmesinden ibarettir ve bu durumda herhangi yeni bir mânâ meydana gelmez.[652] Buna dayanarak, İbn Ebi'l-Hadîd, Râzî'nin *Muhassal*'daki yanlış aktarımının, onun sürekli ve süreksiz lezzeti birbirine karıştırmasından kaynaklandığını ileri sürer. Ona göre, Râzî'nin bu gibi hatalara düşmesi Mu'tezile kaynaklarına vukufiyetinin yetersiz olmasından kaynaklanmaktadır.[653]

vii. İdrâkler

Kelâmcılar arasındaki pek çok tartışmalı konunun temelini oluşturan bir başka araz türü de idrâklerdir. Görme, işitme, tatma, koklama ve dokunma gibi duyusal algılar yoluyla gerçekleşen bu idrâklerin, ilim mi yoksa ilimden bağımsız ve ona zâit bir araz mı olduğu meselesi İslam düşünce geleneği içinde tartışmalıdır. Bu tartışma, yalnızca insanın idrâki bağlamında ele alınmayıp, Allah Teâlâ'nın görme ve işitme sıfatları ile O'nun görülmesi (*ru'yetullah*) gibi ulûhiyete dair pek çok meselenin tutarlılığını sağlamak amacıyla daha geniş bir çerçevede ve bütüncül olarak incelenmektedir. Eş'arîler ile Basra Mu'tezilesi'ne mensup âlimler, görme ve işitme ile oluşan idrâkleri, ilimden bağımsız ve ayrı bir sıfat olarak kabul ederken, Bağdat Mu'tezilesi'nden Ka'bî ile Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, bu idrâkleri, görülen ve duyulan şeylerin bilinmesinden ibaret sayarlar.[654] Dolayısıyla idrâki ilme irca eden âlimler için beş duyuya ait idrâkler ayrı bir araz kategorisini oluşturmazlar.[655]

---

[652] Ebû Ali el-Cübbâî, bu durumda da yeni bir mânânın meydana geldiğini kabul etmektedir. Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, 2/742.
[653] وهو أبدًا إنّما يدهى من قلّة النظر في كتبهم bkz. İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 459b.
[654] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, 2/742. Bu konuyu *Takrîru't-tarîkayn* ve *Şerhü'l-Gurer* başta olmak üzere pek çok eserinde detaylıca ele aldığını ifade eden İbn Ebi'l-Hadîd'in bazı îmâlarından yola çıkarak (*Şerhu Nehci'l-belâğâ*, 1/68; 19/11) ikinci görüşe meylettiğini söylememiz mümkündür.
[655] Sözgelimi İbn Meysem, hayatla koşullu arazları zikrederken idrâkler için ayrı bir kategori oluşturmaz. Bkz. İbn Meysem el-Bahrânî, *Kavâidü'l-merâm*, 42.

Her ne kadar idrâkin ne olduğuna dair bir tanım yapmak, onun bedîhî olması nedeniyle mümkün olmasa da, Râzî idrâkin ne olmadığını belirterek konuya giriş yapar: İdrâk, ilim değildir. Bu ifade, yalnızca idrâklerin ayrı bir araz kategorisi oluşturduğunu belirtmekle kalmaz, aynı zamanda Allah Teâlâ'nın gören (*basîr*) ve işiten (*semî'*) oluşunu temellendirmek için bir zemin inşa eder. Eş'arîlerin ilim ile idrâkin farkını temellendirdikleri delilleri şu şekilde özetlenebilir: Bir kimse bir şeyi görüp sonra o şey göz önünden kaybolsa her iki durumda da bu kişide bilginin meydana geldiği söylenebilir. Ancak mutlak surette bu iki durum arasında bir farkın varlığı da aşikardır. İşte görme esnasında ortaya çıkan bu fark (veya *ziyâde*) idrâk sebebiyle meydana gelir.[656]

İdrâklerle ilgili en önemli tartışma, onların meydana geliş şekliyle ilgilidir. İdrâkin bilmekten farklı olduğunu savunan Eş'arîler ve Basra Mu'tezilîleri, sözgelimi görme için gerekli şartlar sağlanmış olsa dahi, görmenin zorunlu olarak meydana geleceğini kabul etmezler. Onlara göre, görme ile bu şartlar arasındaki ilişkiyi tevellüd nazariyesi ya da illet-malûl ilişkisi gibi zorunlu bir bağlamda ele almak sünnetullah (*âdetullah*) anlayışıyla uyuşmamaktadır. Ayrıca, görme için bu şartların varlığını zorunlu kılmak, Allah Teâlâ'nın görmesi için de aynı şartların geçerli olduğunu ileri sürmek anlamına gelir ki, bu da O'nun bir araç (göz gibi) vasıtasıyla gördüğünü iddia etmek olur.[657] Bu nedenle Râzî, görmenin nasıl gerçekleştiğine dair klasik felsefede savunulan, gözden ışınların yayılması ya da görülen nesnenin göze yansıması (*intibâ'*) gibi teorilerin zorunlu olmadığını belirtir. Benzer şekilde, işitmenin oluşması için de ses dalgalarının kulağa ulaşmasını zorunlu bir şart olarak görmez. Ona göre duyu idrâklerinin tamamı Allah Teâlâ'nın âdetini icrâ ederek meydana getirdiği bilgilerden ibarettir.[658]

Râzî, tüm şartlar sağlansa bile idrâkin zorunlu olmadığını iki delille temellendirmeye çalışır. Bunlardan ilki şu şekildedir: Yakın mesafede büyük görünen bir nesne, mesafe arttıkça daha küçük görünmeye başlar. Bu durum, mesafenin artmasıyla nesneyi oluşturan bazı parçaları göremeyişimizden kaynaklanır. Aynı şartlar altında, nesnenin bazı parçalarını görüp bazılarını göremeyişimiz, şartlarla görme arasında zorunlu bir

[656] Râzî, *Muhassal*, 91.
[657] Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 344-345.
[658] Râzî, *Muhassal*, 91-92; *Meâlim*, 105-106; *Erbaîn*, 1/236-239.

bağın olmadığını gösterir.[659] Ancak İbn Ebi'l-Hadîd, bu delile itiraz ederek mesafe arttıkça cismin parçalarının kaybolmadığını, aksine cismin bütün olarak algılandığını, ancak detayların gözden kaçtığını ifade etmektedir. Diğer bir deyişle, uzaklaşan cisimdeki görüntü kaybının sebebi, cismin bir engelle örtülmesinde olduğu gibi görünmez olması değil, nesnenin küçük bileşenlerinin peyderpey algı kapasitesinin dışına çıkmasıdır. İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, bunun gerçek sebebi cismin sahip olduğu *miktar* arazının mutedil uzaklıkta doğru bir şekilde algılanırken mesafe arttıkça daha az algılanmasıdır.[660]

Râzî'nin meseleye dair ikinci delili şu şekilde ifade edilebilir: Bir nesneyi gördüğümüzde, o nesneyi oluşturan tüm atomları görmüş oluruz. Bu atomlardan birini görmemizin şartı yekdiğerini görmek olamaz; zira bu durumda bir kısır döngü ortaya çıkar. Dolayısıyla, bir parçanın görünmesi, başka bir parçanın görünmesine bağlı değildir. Eğer böyle bir bağımlılık söz konusu değilse, bir atomu tek başına görebilme imkânımız olmalıdır. Oysa bu durum imkânsızdır. Sonuç olarak, atomu tek başına görmek için herhangi bir engel bulunmamasına ve tüm şartlar sağlanmış olmasına rağmen, onu görememememiz, şartların bulunmasına rağmen görme idrâkinin zorunlu olmadığını ortaya koymaktadır.[661] İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, Râzî'nin ileri sürdüğü bu şüphe, ilzam edici bir delil niteliği taşımamaktadır. Zira bir nesneyi gördüğümüzde, yalnızca onu oluşturan atomları değil, aynı zamanda o nesnenin *miktar*ını ve büyüklüğünü de algılarız. Diğer bir ifadeyle, gözümüz, birbirleriyle temas hâlindeki tekil atomları değil, miktar arazını barındıran bir bütünü görür. Bu bağlamda, Râzî'nin şüphesi yalnızca nesneyi oluşturan atomların görünmesi durumunda geçerlilik kazanacaktır. Ayrıca, bir atomun görülmesi için başka bir atomun varlığı her zaman kısırdöngüyü gerektirmez. Zira, bir atomun 1-*zât*ı ve 2-*görülmesinin sıhhati* olmak üzere iki yönü vardır. Dolayısıyla, x-atomunun görülmesinin şartı, y-atomunun zâtı; y-atomunun görülmesinin şartı da x-atomunun zâtı olabilir. [662] Bu sayede bağımlılık

[659] Râzî, *Muhassal*, 91.
[660] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 383a-383b.
[661] Râzî, *Muhassal*, 92.
[662] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 383b. Kutbuddin Mısrî'ye göre de Râzî'nin bu şüphesi bir delil niteliğinde değildir. Çünkü nesneyi oluşturan herhangi bir atomu tek başına göremeyişimiz, şartların tam anlamıyla sağlanmamasından kaynaklanır. Zira görmenin şartlarından biri, görülen nesnenin çok küçük ve latif olmamasıdır. Oysa atom tek başına bulunduğunda bu şartı taşımadığı ortadadır. Bkz. Kutbüddîn el-Mısrî, *Şerhü'l-Muhassal*, 145b; Necmeddin Kâtibî, *el-Mufassal*, 1/554.

iki eşit taraftan değil, iki farklı yönden meydana gelir ki bu da kısırdöngüyü ortadan kaldırır.

4.1.1.1.1.1. Arazlara Dair Bazı Hükümler

Kelâmcılar, arazların varlığını ve hangi ölçütler esasında tasnif edilebileceklerini konuşmalarının yanı sıra arazlara ait birtakım hükümler üzerinde de durmuşlardır. Böylelikle onların araz-cevher ilişkisinin mahiyetini tartışmak için bir zemin oluşturmaya çalıştıkları söylenebilir. Ancak arazların devâmlılığı, bir cisimden diğerine intikalinin mümkün olup olmaması ve arazın mahalle olan ilişkisi gibi konular kelâmcıların cisimleri, hudûsu ve hatta bir bütün halinde kelâmî ontolojiyi nasıl tesis ettiklerini anlamak açısından oldukça önemlidir. Dolayısıyla bu konular, sadece fiziksel varlıkların yapısını anlamak için değil, aynı zamanda onların sürekli olup olmadığı, değişimi ve yaratılışı üzerine inşa edilen teolojik meseleleri anlamak için de büyük bir öneme sahiptir.[663]

Özellikle erken dönem Eş'arî kelâmcıları, âlemin yaratıcı ile olan ilişkisini ve O'na ihtiyacını *teceddüd-i emsâl* (varlıkların süreksizliği veya yaratmanın sürekliliği) teorisi ile açıklamaya çalışmışlardır. Bu teori, âlemin süreklilik arz eden görünümü ile "her an bir tasarrufta bulunan" [664] kâdir-i mutlak yaratıcı inancını uzlaştırma açısından kritik bir öneme sahiptir. Öyle ki bu, dışarıdan bakıldığında sürekli var olduğu düşünülen eşyanın gerçekte her an yeniden yaratıldığını ve bir sinematografik görüntüde olduğu gibi[665] eşyanın sadece bir anlığına var olup sonraki anda benzerleriyle yenilendiğini ortaya koymaktadır. İşte bu sistemin en önemli kısmını arazlar ve arazlara dair bazı hükümler oluşturmaktadır. Konumuz açısından bunların en önemlilerini şu şekilde zikretmemiz mümkündür:

a. Araz, arazla kâim olmaz.
b. Arazların bekâsı mümkün değildir.

---

[663] Şüphesiz bu meselelerin başında hâdis ile muhdis arasındaki ilişkinin ne şekilde tesis edileceği gelir. Ancak, bununla birlikte bir araz olan istitâatin ikinci bir anda varlığını sürdürüp sürdürememesi veya ebedi olduğu kabul edilen cennet-cehennemin durumu gibi pek çok teolojik mesele üzerine inşa edildiği muhakkaktır.
[664] er-Rahman 55/29.
[665] D. B. MacDonald, "Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma", çev. Mehmet Bulğen, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 14/1 (2016), 294.

c. Arazlar bir cisimden bir başkasına intikâl edemez.

Birinci hüküm, arazların ontolojik statüleri itibarıyla "kendi başına kâim olamayışlarından" hareket ederek, var olmaları için mutlak surette yer kaplayana (*mütehayyiz*) muhtaç olduklarını ortaya koyar. Dolayısıyla varlığı için cevher veya cisme bağımlı olan bir şeyin kendi türünden bir şeye (yani araza) mahal olamayacağı açıktır. Râzî'nin de belirttiği üzere bu, kelâmcıların büyük çoğunluğu tarafından kabul gören bir ilkedir.[666]

İkinci hüküm, birinci hükme ek olarak bekânın bir araz olduğu kabulüne dayanır. Buna göre, araz olarak kabul edilen bekâ herhangi bir arazla kâim olup ona hüküm veremeyecektir.[667] Ancak birinci ilkenin aksine bu, kelâmcıların geneli tarafından kabul edilen bir husus değildir. Zira Mu'tezile âlimlerine göre bekâ bir araz değil, varlığın ikinci bir andaki devamlılığını ifade eden aklî bir nitelemedir (*emrun aklî*). Dolayısıyla hareket gibi tüm parçaları aynı anda var olamayan (*gayru'l-kârr*) arazların aksine; renkler gibi tüm parçaları aynı anda var olabilen (*kârr*) arazlar devamlıdırlar.[668] Ebü'l-Hüseyin'e göre, nasıl ki duyular zorunlu olarak cisimlerin sürekliliğini algılayıp akıl bunların bekâsına hükmediyorsa, aynı şekilde cisme hulûl eden renk arazının devamlılığı da zorunlu olarak algılanmaktadır.[669]

Tüm ontolojik sistemi mevcutların anlık yaratılışı üzerine kurgulayan ve yaratıcıya olan ihtiyacı hudûs yoluyla açıklayan Eş'arîler için arazların süreksizliği şüphesiz en temel ilkedir. Ancak Eş'arîlerin bu genel kabulünün aksine, *Muhassal*'da müessire ihtiyacın illetini hudûs yerine imkân olarak vaz eden Râzî,[670] arazların devamlılığını mümkün gören bir tavra kapı aralar.[671] Bu durum, pek çok konuda olduğu gibi bu hususta da onun Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin etkisi altında kaldığı şeklinde

[666] Râzî, *Muhassal*, 94.
[667] İbn Fûrek, *Mücerred*, 238.
[668] Cemâlüddin es-Suyûrî, *İrşâdü't-Tâlibîn ilâ nehci'l-müsterşidîn*, thk. Seyyid Mehdi er-Recâî (Kum: Mektebetü Âyetullah el-Mar'aşî, 1405), 132-133.
[669] Kutbüddîn el-Mısrî, *Şerhü'l-Muhassal*, 149b; Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 355.
[670] Râzî, *Muhassal*, 70.
[671] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 382a, 448a. Râzî, her ne kadar bu görüşte olduğunu açıkça dile getirmese de, *Muhassal*'da takip ettiği yöntemden farklı olarak, arazların bâkî olamayacağına dair delilleri "bizim delillerimiz" şeklinde değil, "Eş'arîlerin delilleri" şeklinde sunmuştur. Ayrıca, meselenin sonunda arazların bekâsını mümkün görenlerin delilini naklederek buna dair herhangi bir eleştiri veya cevap zikretmemiştir.

yorumlanmıştır.[672] Râzî'nin arazların devamlılığının imkânına dair zikrettiği delil şu şekildedir:

> Arazlar birinci zamanda varlığı mümkün olduğundan, ikinci zamanda da varlıkları mümkündür. Çünkü şayet (herhangi bir zamanda) zatı gereği mümkün olan bir şeyin başka bir zamanda imkânsıza dönüşmesi caiz olursa, herhangi bir zamanda imkânsız olan bir şeyin başka bir zamanda zorunluya dönüşmesi de caiz olur. Buna binaen, âlemin var olmadan önce zatı gereği imkânsız olup daha sonra zâtı gereği zorunluya dönüşmesi olması câiz olur. Bu takdirde Allah Teâlâ'nın yok sayılması (*nefy*) gerekir -ki O bundan çok yücedir-.[673]

İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, bu argüman, arazların bekâsını mümkün gören Mu'tezile'nin kabul edebileceği bir şey değildir. Çünkü arazların devamlılığını sağlayan tek garantörün imkân olması durumunda, tüm parçaları aynı anda var olamayan -örneğin hareket gibi- arazların da bekâsını kabul etmek gerekecektir. Ancak, hareketin devamlılığı iddiası, hem duyular hem de akıl tarafından kesin olarak reddedilen bir durumdur. Dahası, bu argüman, arazların bekâsını reddeden Eş'arîlere karşı da kullanılamaz. Zira argümanın sunduğu şey, arazların ikinci anda bilfiil devamlılığı değil, tüm zamanlardaki imkânıdır. Oysa, arazların imkânı konusunda herhangi bir tartışma yoktur; asıl mesele, varlıklarının ikinci anda devam edip etmediğidir. [674] Bu nedenle, Râzî'nin zikrettiği bu delil, arazların bekâsını savunan Mu'tezile için uygun olmadığı gibi, Eş'arîler için de bağlayıcı değildir. [675]

Arazlar üzerinden geliştirilen "sürekli" yaratılış teorisinin yanıtlaması gereken bir diğer soru, arazlara dair üçüncü hükmü gündeme getirecektir. Bu soru şudur: Arazlar, anlık yenilenmelerle (*teceddüd*) var olmayıp aslında mevcut olan başka bir arazla yer değiştiriyor olamazlar mı? Yani, âlemde gözlemlediğimiz yenilenme, bir arazın bir başka mahalden mevcut olduğu yere intikali olarak açıklanabilir mi? Râzî'ye göre bu, intikâlin anlamı ortaya konulduğunda çözülecek bir sorudur. Çünkü intikâl, bir mekândaki (*hayyiz*) bulunuşun ardından bir başka mekândaki bulunuştan ibarettir ve bu durum yalnızca boşlukta yer kaplayan şeyler için söz konusudur.[676] Ne var ki, İbn Ebi'l-Hadîd, bu meselenin Eş'arîler tarafından gündeme getirilmemesi gerektiğini savunur. Çünkü arazların ikinci bir anda varlığını sürdüremeyeceğini iddia etmek, aynı zamanda onların herhangi bir şekilde başka bir yere intikal etmelerinin mümkün

[672] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 441a.
[673] Râzî, *Muhassal,* 95.
[674] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 384a-384b.
[675] Kutbüddîn el-Mısrî, *Şerhü'l-Muhassal*, 149b; Necmeddin Kâtibî, *el-Mufassal,* 1/574.
[676] Râzî, *Muhassal,* 93.

olmadığını ileri sürmek anlamına gelir.[677] Dolayısıyla teorinin temelde reddettiği bir hususu bir başka başlık altında tartışmak Eş‘arîler açısından anlamsız olacaktır.

Arazların hükümleri bağlamında ele alınan bir diğer mesele, bir arazın birden fazla cevhere hüküm verip veremeyeceği, yani bir arazın aynı anda iki mahalde bulunup bulunamayacağıdır. Daha önce kısaca değinildiği üzere, Eş‘arîlere göre her araz yalnızca bir cevherde var olabilir. Buna karşılık, Mu‘tezile'ye göre bunun istisnası, iki cevhere aynı anda hükmedebilen *telif* arazıdır. Aktaş'ın da belirttiği gibi, bu durum, Eş‘arîlerin telifi bir araz ya da mânâ olarak değil, yalnızca cevherlerin bir aradalıklarına verilen bir ad olarak kabul etmelerinden kaynaklanmaktadır.[678]

Mu‘tezile âlimleri ise telifin hakiki varlığa sahip bir mânâ olduğunu savunmak için cisimlerdeki parçalanmanın zorluğunu bir delil olarak öne sürerler. Onlara göre, bir cismi parçalarken karşılaşılan direnç, iki cevhere aynı anda hulûl eden telifin bir sonucudur. Başka bir ifadeyle, a ve b cevherlerini bir arada tutan ve onu parçalanmakran koruyan bir araz olmalıdır, ki bu teliftir.[679] Ancak burada dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta, başta Ebû Hâşim olmak üzere Mu‘tezile âlimlerinin telif arazını yalnızca iki cevhere hulûl eden bir araz olarak tanımlamalarıdır. Çünkü telifin ikiden fazla cevhere hulûl etmesi, birtakım imkânsızlıklar doğuracaktır. Örneğin, bir dağın milyonlarca cevheri tek bir telif arazıyla bir arada tutuluyorsa, bu dağdan bir cevherin alınması durumunda telif arazı kaybolacağı için dağın tamamen parçalanması ve bir yığın cevher haline gelmesi gerekecektir.[680]

Râzî, tıpkı Eş‘arî selefleri gibi, bir arazın aynı anda birden fazla mahalde bulunmasının imkânsızlığını savunur ve *Muhassal*'da, bu görüşü mümkün gören Mu‘tezile'ye iki temel itiraz yöneltir. [681] İlk itirazında, bir mahalle hulûl eden bir şeyin eşzamanlı olarak başka bir mahalle de hulûl ettiğini iddia etmenin, bir cismin aynı anda iki farklı mekânda bulunduğunu ileri sürmekle eşdeğer olduğunu belirtir. Buradan, nasıl ki bir cismin aynı anda iki ayrı mekânda bulunması aklen mümkün değilse, bir arazın da aynı

[677] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk,* 384a.
[678] Mehmet Aktaş, *Tanım veya Hakikat Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 216
[679] Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *fi't-Tevhîd,* 101.
[680] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk,* 384b.
[681] Râzî'nin *Mulahhas*'ta zikrettiği üçüncü delil için bkz. Fahreddin er-Râzî, *Sistematik Ontoloji,* 94; Necmeddin Kâtibî, *Mufassal,* 1/575.

anda iki farklı mahalde bulunmasının imkânsız olduğu sonucuna ulaşır. Râzî'nin ikinci itirazı, telifin yalnızca iki mahalle sirayet edebilen bir araz olduğunu savunan Ebû Hâşim'e yöneliktir. Râzî'ye göre, bir arazın iki mahalle hulûl etmesi ile daha fazla mahalle hulûl etmesi arasında imkân açısından herhangi bir fark yoktur. Bu durumda, Ebû Hâşim'in telif arazını yalnızca iki mahalle hulûl edebilecek şekilde sınırlandırmasının gerekçelerini açıkça ortaya koyması beklenmektedir.[682]

Râzî'nin, Mu'tezile'nin telif arazını ispat etmek amacıyla öne sürdüğü argümana verdiği cevap ise oldukça dikkat çekicidir. Ona göre, bazı cisimlerin parçalanmasındaki zorluk, cevherlerini bir arada tutan *telif* arazından değil; *fâil-i muhtâr* olan yaratıcının bu şekilde irâde etmesinden kaynaklanmaktadır. Ancak İbn Ebi'l-Hadîd, bu cevabın kelâmî tartışmaların ve meselelerin aklî delillerle ele alınmasının önünü tıkadığını ifade eder. Dahası, bu yaklaşımın Râzî'nin iç tutarlılığını da ortadan kaldırdığını belirtir. Zira Râzî, idrâk arazlarını ele aldığı bölümde görmenin gözden çıkan ışınlarla olmadığına veya işitmenin ses dalgalarını taşıyan havanın kulağa ulaşmasıyla zorunlu olarak gerçekleşmediğine dair aklî deliller sunmuştu. Eğer Râzî, tutarlılığını koruyacak olsaydı, bu meselelerde de aklî deliller yerine fâil-i muhtârın bu tür algı biçimlerini irâde etmediğini söylemekle yetinmesi gerekirdi. Bu yüzden İbn Ebi'l-Hadîd, Râzî'nin bu tutarsızlığına şu ifadelerle karşı çıkar:

> Bil ki bu adam insaf bakımından zayıf bir kişidir. Çünkü o, binlerce hükmü benzer delillerle temellendirir de hiçbir şekilde *fâil-i muhtâr*ı aklına dahi getirmez. Ancak bizim âlimlerimiz nadir bir meselede bu tür delillerle bir sonuca ulaşmaya çalıştıklarında, *fâil-i muhtâr* ona âdeta şah damarından daha yakın hale gelir. Bunun üzerine delilleri incelemeyi ve tedkiki bir kenara bırakarak: "Neden bu, *fâil-i muhtâr*ın eserlerinden biri olmasın?" diye sorar. Bizim nazarımızda, "Taşın parçalanmasındaki zorluğu veya havanın parçalanmasındaki kolaylığı onların kendilerine ait unsurlara dayandırmayın, bunu sadece *fâil-i muhtâr* olan Allah'a bağlayın" diyenle, "Ateşte sıcaklık, karda soğukluk, balda tatlılık yoktur; bu cisimlerle temas ettiğimizde hissettiğimiz şey, sadece Allah'ın âdeti üzere yarattığı bir şeydir" diyen arasında hiçbir fark yoktur. Bu tür görüşlerin tamamı bizim açımızdan batıl olup birer safsatadır.[683]

4.1.1.1.2. Cisim

İslam düşünce geleneğinde, erken dönemden itibaren arazların mahiyetinin yanı sıra, arazları taşıyan ve varlığın temelini teşkil eden cisimlerin mahiyeti üzerine pek çok tartışma yürütülmüştür. Zaman, mekân, hareket ve boşluk-doluluk gibi meselelerin

---

682 Râzî, *Muhassal,* 95.
683 İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk,* 384b.

açıklığa kavuşturulması ve bu olgular üzerine tutarlı teorik fizikler inşa edilmesi amacıyla her düşünce ekolü kendi cisim teorisini ortaya koymuştur. Bu doğrultuda cevap aranan soruların başında ise gözlem konusu olan cisimlerin nelerden meydana geldiği, yani onların kurucu unsurlarının (*mukavvim*) neler olduğu sorusudur. Bu noktada karşımıza dört farklı yaklaşımın çıktığını söyleyebiliriz: (i) Aralarında bazı farklılıklar olmakla beraber Eş'arî ve Mu'tezilî âlimlerin büyük çoğunluğu tarafından benimsenen cismin "parçalanamayan parça (cüz'ün lâ yetecezzâ)"dan meydana geldiği görüşü, (ii) başta İbn Sîna olmak üzere meşşâî filozoflara nispet edilen madde-suret görüşü,[684] (iii) cevher-araz dikotomisine karşı çıkarak var olanın yalnızca arazlardan meydana geldiğini kabul eden Dırar b. Amr ve Neccâr'ın görüşü[685] ile (iv) arazların varlığını inkâr ederek mevcudu tümüyle cisimlerden ibaret gören Hişam b. Hakem'in görüşü.[686]

Düşünce tarihi boyunca rağbet görmeyerek herhangi bir geleneğin parçası olamayan son iki görüş bir kanarda tutulursa, cismin mâhiyetine ilişkin tartışmaların temelde cevher-i ferdi kabul veya reddi ekseninde şekillendiği söylenebilir. İlk görüşe göre, cisim hakiki anlamda bölünebilir ve bu bölünme, nihai bir parçacıkta son bulur. Bu anlayışta cismin tanımında esas alınan temel özellik, onun boyutsal niteliğidir. İkinci görüş ise, cismin maddeye yerleşen bir suretle meydana geldiğini ileri sürer. Bu anlayışta cisim, kesintisiz ve bütünlüklü bir mahiyete sahiptir ve teorik olarak sonsuz bölünebileceği kabul edilir.[687]

---

684 İbn Sînâ, *Şifâ, el-İlâhiyyât,* 1/59-60; *Kitâbu'l-Hudûd: Livre des définitions*, nşr. Amélie-Marie Goichon (Kahire: Publications de l'Institut Français d'Archéologie Orientale de Caire, 1963), 22; Râzî, *Muhassal*, 98-99.

685 Ebü'l-Hasen el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 281; Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 443; Râzî, *Muhassal*, 99.

686 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasır (Beyrut: Dârü'l-Cîl), 5/193-194.

687 Râzî, başta *Muhassal* olmak üzere *Mebâhis, Metâlib* ve *Erbaîn* gibi pek çok eserinde cevher-i ferd merkezli olarak dört farklı görüşün ortaya çıktığını ifade eder. Buna göre basit cisimler temelde *bilfiil* ve *bilkuvve* bölünebilirken, bu bölünmelerden her biri ya *sonlu* ya da *sonsuz* olarak gerçekleşebilir. Bu doğrultuda bilfiil sonlu bölünmeyi kelâmcıların geneli savunurken, bilfiil sonsuz bölünmeyi ise Mu'tezilî kelâmcı Nazzâm savunmaktadır. Râzî'nin geçersiz (merdûd) bir görüş olarak naklettiği bilkuvve sonlu bölünme ise Şehristâniye atfedilmektedir. Son olarak filozofların genelinin kabul ettiği dördüncü görüş ise, cisimlerin bilkuvve sonsuza kadar bölünebileceği şeklindedir. Râzî, *Muhassal,* 96; el-*Mebâhis*, 2/15-17; *Erbaîn*, 19-20.

Râzî'nin eserleri incelendiğinde, onun cevher-i ferd ve atomculuğa dair farklı yaklaşımlar sergilediği görülür.[688] Mütekaddimûn dönemi Eş'arî düşüncesine bağlı kalarak kaleme aldığı *el-İşâre*'de, cüz'ün lâ yetecezzâ görüşünü benimserken, *el-Mebâhis*'de hem atomculuğu hem de madde-sûret teorisini eleştirir. Bununla birlikte, *Nihâyetu'l-ukûl* ve *Mülahhas*'ta, delillerin tearuzu gerekçesiyle cevher-i ferdin kabulü noktasında bir karara varmaktan kaçınarak (*tevakkuf*) kesin bir hüküm vermez. Tüm bunlarla beraber, çalışmamızın merkezinde bulunan *Muhassal*'da, atomculuk fikrini benimsediği ve bu görüşü desteklemek için nokta, hareket ve dikotomi paradokslarına dayalı deliller sunduğu görülür.[689] Bu yaklaşımı, şüphesiz, mevcudu mümkün-zorunlu ayrımı yerine hâdis-kadîm temeline oturtan ve varlığı lafzî müşterek bir kavram olarak ele alan yaklaşımlarıyla tutarlı bir bütünlük arz eder.

Bu kabulün ardından sorgulamaya açılan mesele şudur: Cismin kurucu unsuru cevher-i ferdler ise bir arada bulunan cevher-i ferdler hangi şartlar altında "cisim" olarak kabul edilebilir? Bu hususta Râzî'nin *Muhassal*'daki ifadelerini aktararak meseleyi ele almak istiyoruz:

> Yer kaplayana gelince, kelâmcılar şöyle demişlerdir: Bu ya bölünmeyi kabul eder ya da etmez. Birincisi cisim, ikincisi cevher-i ferddir. Mu'tezile'ye göre "cisim" ismi ancak uzun, geniş ve derin olana verilir. Bizim ifade ettiğimiz yoruma göre ise cisim, kendisinde *telif* olan şeydir ve bunun alt seviyesi ise iki cevherden müteşekkildir. Bu dilsel bir tartışmadır.

Yukarıdaki pasajın yorumuna geçmeden önce bir hususa tekrar dikkat çekmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Eş'arîler açısından bir arazın iki cevhere hüküm vermesi yani bir arazın iki mahalle yerleşmesi söz konusu olmadığı için telif arazının iki cevheri birarada tutarak cismi meydana getirmesi de söz konusu değildir. Dolayısıyla cisim, varlıksal statüye sahip telif illeti sayesinde meydana gelen yapıya değil; yalnızca cevherler topluluğuna ait bir *isme* işaret eder. Böylelikle Aktaş'ın da ifade ettiği üzere, Eş'arîlerin telif veya cevheri konuşurken nominalist, onun unsurları olan cevher ve arazları konuşurken ise realist olduğunu göz önüne almamız gerekmektedir.[690] Öte yandan, Mu'tezile açısından, "telif" bir araz olarak hakiki varlığa işaret etmekte ve iki cevher arasında bağlayıcı ve

[688] Râzî'nin atomculuğa dair görüşleri ve bu konuda yazdığı müstakil bir eser için bkz. Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi,* 2015, 2/3, 75-170.
[689] Râzî, *Muhassal,* 96-98.
[690] Mehmet Aktaş, *Tanım veya Hakikat Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi*, 220-223.

bütünleştirici bir rol oynamaktadır. Bu sebeple "cisim" ifadesi nominal değil reel bir karşılığa sahiptir.

Bu hatırlatmadan sonra Râzî'nin cisim tanımına dönebiliriz. Râzî'nin yukarıdaki ifadelerinde dikkat çeken iki husus vardır. Bunlardan ilki, Mu'tezile'ye göre bir şey atom miktarı üzerinden ve kavuştuğu boyut oranına göre cisim olarak kabul edilirken Eş'arîlere göre atom sayısına değil, en az iki atomun müellef oluşuna göre cisim adını alır. İkincisi ise herhalükarda bu tartışmanın dilsel bir zeminde yürütüldüğünün vurgulanarak aklî veya hakiki olmadığının ifade edilmesidir, ki bu durum cismin Eş'arîler açısından bir öze sahip olmadığı ve dolayısıyla hakiki tanımının söz konusu olamacağı şeklindeki görüşe matuftur. Ancak İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, burada bir çelişki söz konusudur. Çünkü Râzî'nin cisim tanımı tek bir telif arazının iki cevheri kapsadığını ima eder ve bu durum, müellef olan yeni formun tek bir öze sahip olduğunu gösterir. Dolayısıyla cisim, Râzî'nin ifade ettiği şekliyle dilsel bir boyutta kendisine işaret edilen bir şey olmaktan çıkıp hakiki bir varlık statüsü elde etmektedir. Bu ise başta kendisi olmak üzere Eş'arîlerin "bir araz iki mahalde bulunamaz" prensibinin apaçık ihlalidir. Peki bu durumu Eş'arî âlimler nasıl aşabilirler? Bu konuda Cüveynî'nin çözümü şu şekildedir:

> Kâdı (Bâkıllânî) ve Eş'arî âlimlerinin önde gelen tüm muhakkiklerinin tercih ettiği görüşe göre, iki cevher bir araya geldiğinde (*telif*) iki ayrı cisim meydana gelir. Çünkü cisim, telif edilmiş olan (müteellef) şeydir ve telif edilmiş olan, kendisinde telifin bulunduğu şeydir. Her bir cevherde bir telif bulunduğuna göre, teliflerin çokluğu, müelleflerin (bir araya gelmiş olanların) çokluğunu; müelleflerin çokluğu ise cisimlerin çokluğunu gerektirir.[691]

Devamında Cüveynî, cevher-i ferdin telif arazını taşıması durumunda cisim olarak adlandırılacağını ifade eder. Öyleyse bir şeyin cisim olarak ifade edilmesi için *iki cevherden meydana gelmesi gerektiği* -en azından- Eş'arîler açısından söz konusu değildir. Zira bir telif arazının iki cevhere yerleşmesi, Eş'arîlerin benimsediği "bir arazın birden fazla mahalde bulunamayacağı" ilkesinin ihlalidir. Ayrıca, cevher ve araz gibi bir öze sahip varlıkların yanı sıra bir telifle bir arada tutulan cismin, yalnızca "dilsel" bir kavram olmaktan çıkarak hakiki bir anlam kazandığı sonucu doğar. Sonuç

691 İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûliddin*, 334, 408. Krş. İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 457a.

olarak, İbn Ebi'l-Hadîd'in de belirttiği gibi, Râzî'nin bu ifadeleri, Eş'arî düşünceyle uyumlu olmadığı gibi, kendi iç tutarlılığı açısından da sorunludur.[692]

4.2. Yokluk veya Yok Olan (*Ma'dûm*)

İslam düşünce geleneğinde bilginin nesnesi olarak kabul edilen ve öyle ya da böyle üzerinde konuşmamazı gerektiren yokluk veya yok olan, tıpkı varlık gibi, en küllî kavramdır ve mantık çerçevesinde en küllî olanın tanımlanamaz olduğu açıktır. Bununla beraber, yokluğun bilinenler kategorisine dahil edilmesi, bazılarının onu hiçlik (*nefy-i mahz*) olarak kabul etmediğini gösterir. Yokluk hakkındaki bu alımlama tarzı, şüphesiz varlığı ve var olanı nasıl düşündüğümüzle doğrudan irtibatlıdır. Buna göre, varlık-mâhiyet ayrımını kabul ederek varlığın mânevî müşterek bir vasıf olduğunu iddia edenler açısından yokluk, hiçlik değil; henüz varlık vasfı eklenmemiş *şey*lerin *sâbit* olduğu bir durumdur. Varlığı mâhiyetle özdeş kabul edenler açısından ise, dışta varlık-mâhiyet ayrımı söz konusu olmadığı için, varlık 'var olan'ın kendisidir ve yokluk tümüyle hiçlikten ibârettir. Dolayısıyla ikinci yaklaşıma göre yokluğun/yok olanın, bilginin nesnesi olamayacağı açıktır.

Varlıkla alakalı bölümde geçtiği üzere, birinci görüşü Meşşâî filozoflar ile genel olarak Basra Mu'tezilesi âlimleri benimsemektedir. Onlar açısından var olanla sâbit olan farklı olduğu gibi, yok olanla hiçlik de ayrı şeylerdir. Bu anlayışa göre, her var olan sâbittir ancak her sabitin var olması gerekmez. Dolayısıyla yokluk (*adem*) halinde şeylerin sâbit olduğu ve sâbit olan bu şeylerin henüz varlık sıfatına sahip olmayan 'cevher' veya 'araz'lardan müteşekkil olduğu söylenebilir.[693] Öte yandan Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî gibi âlimler ise ister sübûtu mümkün olsun isterse imkânsız olsun tümüyle yokluğun hiçlik (*nefy-i mahz*) olduğunu benimsemişlerdir. *Muhassal*'da varlığı lafzî müşterek bir mefhum olarak kabul eden Râzî, bunun bir gereği olarak, yokluğu hiçlik olarak kabul etmektedir.[694]

Râzî, *Muhassal*'da yokluğun *nefy-i mahz* olduğuna dair bir dizi delil zikretmiştir. İbn Ebi'l-Hadîd, bu delillerden bazılarını Râzî'nin *Erbaîn*'de de zikrettiğini[695] ve *Nakzü'l-*

---

692 İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 457a.
693 Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 183.
694 Râzî, *Muhassal*, 48.
695 Râzî, *Erbaîn*, 1/89-90.

Erbaîn'de bu delilleri incelediğini belirtmektedir.[696] Râzî'nin yokluğun 'şey' olmadığına dair sunduğu delillerden biri şu şekilde formüle edilebilir: Yokluk durumundaki siyahlık ya tektir ya da çoktur.

i. Tek olması durumunda:

a) Eğer bu teklik, siyahlığın mâhiyetinin bir gereği ise, teklik hiçbir şekilde siyahlıktan ayrılmamalıdır. Bu durumda siyahlık, varlık sahnesine çıktığında da mutlaka tek olmalıdır.

b) Eğer teklik, siyahlığın mâhiyetinin bir zorunluluğu değilse, tekliğin siyahlıktan ayrılması aklen mümkün olmalıdır. Bu durumda, yokluk hâlindeki siyahın çokluğu söz konusudur.

ii. Çok olması durumunda: Çokluk, siyahların hüviyetleri bakımından birbirinden ayrışmasını gerektirir.

a) Eğer bu ayrışmayı sağlayan şey, siyahlığın mâhiyetinin bir gereği ise, siyahların mâhiyet bakımından birbirinden farklı olmaları gerekir ki bu, aklen imkânsızdır.

b) Eğer ayrışmayı sağlayan şey siyahlığın mâhiyetinin bir gereği değilse, teklik gibi çokluk da siyahlığın mâhiyetine içkin değildir. Bu durumda, şeylerin yokluk hâlinde dahi birtakım niteliklerle vasıflanabileceği söylenebilir. Ancak bu, imkânsızdır; çünkü bunu kabul etmek, hareket ve sükûn gibi birbirini takip eden arazların, var olmayan şeylere hulûl etmesine imkân tanır, ki bu tamamıyla safsatadır.

İbn Ebi'l-Hadîd, Râzî'nin bu deliline iki açıdan itiraz eder. İlk olarak, 2.a'da dile getirilen ihtimale göre, siyahlıklar arasındaki ayrışmayı sağlayan şeyin siyahlığın mâhiyetinden kaynaklanması, siyahlıkların mâhiyetlerinin farklı olmasını değil, mâhiyetleri gereği birbirlerinden ayrışmalarını gerektirir ve bunda herhangi bir sorun yoktur. İkincisi, eğer bir şeyin diğerlerinden ayrışması ona eklenen bir şey yoluyla olursa, eklenen şeyin diğerlerinden ayrışması da bir başka şey sebebiyle olmalıdır ki, bunun bizi sonsuz bir zincirlemeye götüreceği ortadadır. Ayrıca, 1'in diğerlerinden ayrışması ona eklenen x sebebiyle olursa, 1'in x ile hususileşmesi için diğer sayılardan ayrışması gerekir. Ancak diğer sayılardan ayrışmasına sebep olan şey x ise bu durumda da kısırdöngü kaçınılmaz olacaktır. İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, her hâlükarda, Râzî'nin bu argümanı bir şeyin müşahhas hale getirilmesi üzerine kuruludur ve bunun bizi daimî olarak açmazda tutacağı ortadadır.[697]

---

[696] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk,* 453a-453b.
[697] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk,* 453b.

Râzî'nin ortaya koyduğu bir diğer delil, doğrudan hâller teorisinin savunucularına yöneliktir. Bu delile göre, yokluk hâlindeki zâtlar ezelîdir ve kudretin konusu olamazlar. Aynı şekilde, varlık bir hâl olarak kabul edildiğinden, Mu'tezile'ye göre hâller de kudretin kapsamına girmez. Eğer ne yokluk hâlindeki zâtlar ne de 'varlık' hâli kudretin konusu olabiliyorsa, bu durumda var olan zâtların bir fâil tarafından meydana getirildiği iddia edilemez.[698] İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, Râzî'nin bu argümanı ya onun 'Mu'tezile aleyhine bir görüş uydurmasından' yahut da 'Mu'tezile'nin haller teorisini yanlış anlamasından' kaynaklanır. O, ikinci ihtimali dikkate alarak Râzî'nin argümanının gerçersiz olduğunu ortaya koymaya çalışır. Buna göre, Mu'tezile'den halleri savunanlar, 'haller kudrete konu olmaz (*gayr-ı makdûr*)' dediklerinde, bu ifadeleriyle hallerin bir fâil tarafından meydana getirilemeyeceğini değil, hallerin kudrete konu olabilecek birer zât olmadığını kastetmişlerdir. Ayrıca, Râzî, meselenin ilerleyen bölümlerinde Mu'tezile âlimlerine göre cevher-i ferd ve arazlara ait sıfatları ele alırken, varlığı da zikretmiş ve varlığın "fail tarafından meydana getirilen bir sıfat" olduğunu açıkça belirtmiştir.[699]

4.3. Varlık ve Yokluk Arasındaki Kategori: Haller

Varlık ve yokluk ya da zat ve arazlar arasında üçüncü bir kategori olarak kabul edilen haller, ilk defa Ebû Hâşim tarafından teorize edilmiş ve Eş'arî kelâmcılardan Bâkıllânî ve Cüveynî tarafından yeniden yorumlanarak benimsenmiştir. Teoriye kaynaklık eden 'tanrı hakkında konuşabilmenin imkânı' problemi, Ebû Hâşim'in yaşağıdı döneme kadar iki temel yaklaşımla çözülmeye çalışıldı. Bunlardan ilki, varlığa dair bilginin ancak onun zatına referansla ortaya çıkabileceğini, dolayısıyla ister olumsuzlama yoluyla isterse sıfatların doğrudan zata dayandırılması yoluyla olsun, tanrı hakkında ancak birtakım itibar veya nispetlerle konuşmamızı mümkün gören Mu'tezilî yaklaşımdı. İkincisi ise, varlığa dair bilginin birtakım hakiki manalar veya sıfatlar üzerinden gerçekleşebileceğini iddia eden Sıfâtiyye'nin yaklaşımıydı. Hal savunucularına göre her iki paradigmanın, tanrıya ait sıfatları çekişkiye düşmeksizin açıkmala noktasında sorunları vardı. Buna göre, sıfatları zat üzerinden açıklamak, sıfatları zat ile eşitlemek anlamına gelecektir. Oysa "Allah âlimdir" ifadesinin anlamlı olabilmesi için yüklemin zattan farklı olduğu söylenirken, hakikatte âlim olmanın

[698] Râzî, *Muhassal,* 48.
[699] Râzî, *Muhassal,* 51.

Allah'ın zatına özdeş kılınarak eşitlenmesi bir tutarsızlığa sebep olacaktır. Dahası, zatla özdeş kılınan sözgelimi âlim olmanın, yine zatla özdeş kılınan kâdir olma ile eşitlenmesi gerecektir. Ancak "zat"tan anlaşılan ile âlim veya kâdir şeklindeki yüklemlerden anlaşılan farklıdır. Bu yüzden tanrının zâtından hareketle sıfatlarını bilmek olanaklı değildir. Öte taraftan, tanrıya ilim, kudret vb. birtakım manaları yüklemek, bu mânâların kaynağını ve ontolojik statüsünü tartışmalı hale getirecektir. Bu durum, Mu'tezile'ye göre, kadim varlıkların çokluğunu (*teaddüd-i kudemâ*) gerektireceğinden tevhid ilkesini ihlal etmek olarak yorumlanacaktır.[700]

Bu noktada Ebû Hâşim, hem zata dair yüklemlerimizi anlamlı kılacak hem de ona nispet edilen sıfatların müstakil birer mânâdan kaynaklandığını iddia etmeyecek ara bir yol (*vâsıta*) teklif eder. Böylelikle "Allah âlimdir" dediğimizde âlim olma zatın kendisine değil, zattan başka bir *hâl*e işaret etmiş olacaktır. Ancak Ebû Hâşim'e göre, zattan ayrı düşünülemeyen âlim olma *hâl*i herhangi bir mânâdan kaynaklanmamakta, yalnızca tanrıya yüklediğimiz bir vasfı anlamlı hâle getirmektedir. Oysa teorinin Eş'arî sahiplenicileri olan Bâkıllânî ve Cüveynî, halleri, yalnızca özne-yüklem ayrımını anlamlı hâle getirmek için değil, aynı zamanda öznenin *haller*ine illet olan mânâları temellendirmek için kullanırlar.[701]

Hâller yalnızca ilâhî sıfatları anlamak açısından değil, aynı zamanda cevher-araz bağlamında hâdis varlıklardaki özne-yüklem ilişkisini anlamak açısından da işlevseldir. Teorinin, bu şekilde hem gâibi hem de şâhidi kuşatacak şekilde genişletilmesinin yolu, varlığın bir sıfat olarak gerçek bir anlama mı yoksa yalnızca zihindeki bir mefhuma mı işaret ettiğinin tespitinden geçer. Buna göre, varlığı lafzî müşterek bir mefhum olarak görenler açısından aklın işaret ettiği her şey, ya gerçekleşmiş (*tahakkuk*) olandır veya hiçbir surette gerçekleşmemiş olandır.[702] Şu durumda, hal savunucularının teoriyi kurmak adına varlık-zat ilişkisini, dışta tahakkuk etmiş 'var olan' ile mutlak hiçlik anlamında 'yok olan' temelinde ele almaları olanaklı değildir. Bu yüzden, farklı tikellere (zâtlara) ortak olarak yüklenebilen *haller*in kabulü için varlığı manevî müşterek bir sıfat olarak kabul etmek gerekmektedir. Bu tespitler

---

700 Yunus Cengiz, "Ahval Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler-2: Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/982-990.
701 Mehmet Aktaş, "İlletsiz Haller veya Nefsi Sıfatlar Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler-2: Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/1012-1015.
702 Râzî, *Muhassal,* 52.

ışığında, varlığı lafzî müşterek bir mefhum olarak kabul eden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve *Muhassal*'da bu görüşü benimseyen Râzî açısından mevcut ve madum arasında ara bir kategorinin (*vâsıta*), yani hallerin kabulü söz konusu olmayacaktır. [703]

Diğer taraftan varlık, manevî müşterek bir sıfat olarak düşünüldüğünde zatın varlıktan soyutlanması mümkün hale gelir ve zat adına bu, 'varlık öncesi' statünün kabulü demektir. Bu anlayış çerçevesinde, bir şeyin sabit olması varlık vasfına sahip olmasından daha genel bir anlam ifade eder. Öyleyse ister varlık vasfından önce ister sonra olsun zat için birtakım ayrılmaz (nefsî) *sabite*lerden bahsedilebilir. İşte zata denk olanları kuşatıp kendisinden farklı olan şeylerden onu ayrıştıracak bu sabiteler hallerdir. Ancak Eş'arî kelâmcıları varlık öncesi statüyü yani *ma'dûmun şeyiyyeti*ni kabul etmedikleri için -Mu'tezile'nin aksine- zat için nefsî sıfatların/hallerin ancak mevcut olmaları halinde söz konusu olacağını kabul etmişlerdir. Bir başka ifadeyle, onlara göre haller ancak mevcuda yüklem olabilen küllîler olarak tasarlanmıştır.[704]
Bu anlatılar çerçevesinde, Râzî'nin halleri savunan kelâmcılara dair referanslarını değerlendirebiliriz. Râzî, *Muhassal*'da, halleri Ebû Hâşim, Bâkıllânî ve Cüveynî'nin benimsediğini aktarır ve onların hali "mevcudun varlık ve yoklukla nitelenmeyen sıfatı" olarak tanımladıklarını nakleder.[705] Ancak bu tanım, yukarıda da işaret edildiği üzere, yalnızca Eş'arîler için geçerlidir; çünkü Eş'arîler açısından yok olan (*ma'dum*) için herhangi bir vasıf söz konusu olamaz. Ebû Hâşim'in hal anlayışına göre ise, cevher olma gibi cins sıfatları ile siyahlık gibi sıfatların zatına ait illetsiz haller, varlık öncesi statüde özneye yüklenebilir. Dolayısıyla İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, Râzî'nin tanımında yer alan "mevcuda ait" kaydı doğru değildir. Hallere dair en doğru tabir, onların "zata ait sıfatlar olup, bu sıfatların varlık veya yoklukla nitelenemeyeğidir."[706]

Hallerin ispatına yönelik delillerden biri şu şekilde formüle edilmiştir:[707] Varlık, mahiyetten bağımsız (*zâid*) bir vasıftır. Bu vasfın ontolojik statüsüyle ilgili olarak üç

---

[703] Halil İbrahim Delen, *Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Kelâm Sistemi,* 159; Râzî, *Muhassal*, 52-53. Râzî'nin varlığa yüklediği bu anlam sebebiyle, tıpkı *Muhassal*'da *umûr-ı âmme*ye kapı aralamadığı gibi, tikel mevcut ve mutlak hiç anlamındaki madumun ötesisinde küllîler olarak düşünülen halleri kabul etmediğini düşünmekteyiz.
[704] Mehmet Aktaş, "İlletsiz Haller veya Nefsi Sıfatlar Teorisi", 1016.
[705] Râzî, *Muhassal*, 52.
[706] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 454a.
[707] Halleri kabul eden kelâmcıların bu hususta pek çok delil zikrettiğini söyleyebiliriz. Bu deliller için bkz. Hayrettin Nebi Güdekli, "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi", *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)*, 2008, 108-127.

ihtimal öne sürülebilir: Varlık ya vardır (*mevcut*), ya yoktur (ma‘*dum*) ya da ne vardır ne de yoktur. Varlığın yok olması mümkün değildir, çünkü varlık, yokluğun karşıtıdır ve bu ikisi birbiriyle çelişir. Varlığın mevcut olması da sorun teşkil eder. Çünkü varlık, diğer mahiyetlerle "var olma" bakımından ortak, ancak kendilerine has nitelikler açısından farklıdır. Bu durumda, varlığın var olması için, başka bir varlık vasfına ihtiyaç duyulur. Ancak bu, sonsuz bir gerileme (*teselsül*) anlamına gelir. Bu iki ihtimalin söz konusu olmadığı durumda, üçüncü bir kategoriye başvurmak gerekir. Buna göre, varlık vasfı ne mevcut ne de ma‘dum olarak nitelendirilebilir; bu, "hâl"dir.

Râzî, varlığı manevî müşterek bir vasıf olarak kabul etmemesine rağmen, bu kabul edilse bile bahsi geçen delilin geçersiz kılınabileceğini savunur. Ona göre, varlığı mevcut kabul etmek mümkündür ve bu durum teselsüle yol açmaz. Teselsülün ortaya çıkması, mevcut olan varlığın diğer mevcut mahiyetlerle sübûtî bir vasıfta ortak olması ve aynı zamanda sübûtî bir vasıfta farklılaşmasına bağlıdır. Ancak Râzî'ye göre, varlığın diğer mahiyetlerden ayrışması sübûtî bir vasfa değil, ademî bir duruma dayanır. Bu ayrımın temelinde, diğer mahiyetlerin, var olma bakımından varlıkla ortak olmasına rağmen, mahiyetlerinin kendilerine özgü özellikleri sebebiyle varlıktan ayrılması yatmaktadır. Dolayısıyla, varlığın var olma bakımından diğer mahiyetlerle ortaklığı, onun bir başka varlık vasfına ihtiyaç duyduğu anlamına gelmez. Aksine, varlığın ayırt edici niteliği kendisinden değil, diğer mahiyetlerin ona göre farklı olmasından kaynaklanır.

İbn Ebi'l-Hadîd, Râzî'nin bu cevabını eleştirerek tartışmaya açık bir noktayı vurgular. Ona göre, eğer varlık bir sıfat olarak kabul edilirse, bu durumda varlığın bir hüviyete sahip olup olmadığı sorusu gündeme gelir. Her sıfatın bir hüviyeti olması gerektiğinden, varlığın da bir hüviyete sahip olması zorunludur. Bu noktada, varlığın hüviyet sahibi olması, onun diğer mevcut mahiyetlerden ayrışmasının ademî bir durum üzerinden değil, bizzat kendi hüviyeti aracılığıyla gerçekleşeceğini gösterir. Böylece varlık, diğer mevcut mahiyetlerle "var olma" bakımından ortak olurken, "hüviyeti" bakımından onlardan farklılaşır. Ancak bu durum, hâl teorisini savunanların delilinde olduğu gibi, varlığın kendi mevcudiyetini sağlamak için başka bir varlığa ihtiyaç duymasını gerektirir. Bu da nihayetinde teselsüle yol açar. Dolayısıyla İbn Ebi'l-

Hadîd'e göre, Râzî'nin bu cevabı, teselsül problemini bertaraf etme noktasında yetersizdir.[708]

İbn Ebi'l-Hadîd, Râzî'nin cevabının, Meşşâî filozofların varlık-mâhiyet ayrımı bağlamında zorunlu varlığı mümkün varlıklardan ayırmak için geliştirdikleri açıklamalardan esinlendiğini belirtir. Filozoflara göre, zorunlu varlık, mümkün varlıklardan selbî/ademî bir nitelikle ayrılır. Bu ayrım, mümkün varlıkların varlıklarının kendilerine arız olmasına karşın, zorunlu varlığın hiçbir şekilde arız olmaması üzerine kuruludur. Böylece zorunlu varlık, mümkün varlıkların varlığından bu ademî kayıt yoluyla farklılaşır ve bu ayrışma, zorunlu varlık için başka bir varlık gereksinimini ortadan kaldırır. Ancak İbn Ebi'l-Hadîd, aynı yaklaşımın hâller karşısında geçerli olmadığını savunur. Örneğin, siyahın varlığını ele aldığımızda, zihinde hem siyahın zâtını hem de onunla birlikte varlığını buluruz. Eğer zihnimiz, bu varlığı ele alıp ona "dışta meydana gelme" (*hâsılun fi'l-hâric*) özelliğini yüklerse, varlık, dışta meydana gelme noktasında hareket gibi diğer niteliklerle ortak olacak, ancak varlık olma bakımından bu niteliklerden ayrışacaktır. Bu durum yeniden teselsül problemini doğurur. Eğer filozofların yaptığı gibi, varlığı ademî bir kayıt (ârız olmama) üzerinden tanımlamaya çalışırsak, bu durumda varlığın siyaha arız olmadığını kabul etmek zorunda kalırız. Ancak bu kabul, daha büyük bir soruna yol açar: Varlığın siyaha arız olmadığını söylemek, siyahın asla yok olmayacağını öne sürmek anlamına gelir. Dahası, siyahın arızî olmayan varlığı ile arızî olmayan Zorunlu Varlık arasında hiçbir farkın kalmaması gibi bir sonuç doğar. Bu sorunlar ışığında, varlığın ademî bir kayıt üzerinden ayrışmasına dayanan açıklamalarla varlığın mevcut oluşunu temellendirmek, İbn Ebi'l-Hadîd'e göre olanaksızdır.[709]

Hallerin ispatına ilişkin delillerin tamamı, öznelerin hakikatleri ve kendilerine has nitelikleri itibarıyla birbirinden ayrılması, ancak ortak yönleri çerçevesinde birleşmesi esasına dayanmaktadır. Örneğin, yukarıdaki varlık delili ile birlikte, renkler, bilgiler ve mümkünün sınıflandırılmasına dair deliller aynı temel yaklaşımı takip etmektedir. Daha somut bir ifadeyle, siyah ve beyaz renklerin renk olma (*levniyyet*) bakımından ortak bir zeminde buluşmasına karşın, siyahın siyah, beyazın ise beyaz olma özellikleriyle birbirinden ayrışması bunun bir örneğidir. Aynı şekilde, farklı nesneleri

---

[708] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk,* 378a-378b.
[709] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk,* 379a-379b.

konu alan bilgilerin bilgi olma bakımından birleşirken, taalluk ettikleri nesnelerin farklılıkları doğrultusunda ayrışması da bu bağlama dâhildir. Benzer biçimde, cevher ve araz, imkân bakımından ortak iken, kendilerine özgü nitelikler itibarıyla birbirinden farklılaşır. Bu durum, varlıklar arasında hem özsel farklılıkları hem de bu farklılıkların üstünde yer alan ortak yönleri açıklamak için, varlıkları kapsayan tümellerin ya da aralarındaki ilişkiyi düzenleyen bağlayıcı unsurların (*vâsıta*) varlığını zorunlu kılmaktadır.

Ancak hâl karşıtlarına göre bu durum, halin de bir halinin olmasını gerektireceği için teselsüle yol açacaktır. Çünkü örneğin, renk olma, tat olma haliyle hal olmaları bakımından ortak iken birinin renk diğerinin de tat olması sebebiyle ayrışırlar. Râzî'ye göre, gerek Ebû Hâşim gerekse Bâkıllânî ve Cüveynî bu problemi aşmaya muktedir olamamışlardır. Kendisinin ortaya koyduğu şu cevap yoluyla hâl suvunucuları teselsül iddiasını çürütebilirler:

> Benim dediğim şudur: Bu ilzam, hâli kabul edenler için söz konusu değildir. Çünkü biz örneğin karalık ve aklığın var olmada ortak olduklarını ama karalık olmada ve aklık olmada farklılaştıklarını açıklayınca; ayrıca ortaklığı sağlayan şey ve farklılığı sağlayan şeyin tek bir şey olmasının ve bu ikisinin olumsuzlaya ait olmasının mümkün olmadığını bilince, kuşkusuz biz iki sabit şeyi ispat etmiş olduk: Bunlardan biri onun karalık olması, diğeri de varlığıdır. Varlık olma ve karalık olma ise hakikatleri bakımından farklı, hal olma bakımından ortaktırlar. Fakat hal olma sübûtî bir sıfat değildir. Çünkü biz hal ile ancak var ve yok olmayanı kastediyoruz. Ortaklık olumsuzlamaya ait bir vasıfta gerçekleştiğinde hal olmanın varlıkla kaim olan olan bir sıfat olması gerekmez. Bu durumda halin başka bir halinin olması gerekmez. O halde bu ilzamın onlar adına giderildiği açık olmuştur. Bununla birlikte halleri ispta eden öncekiler ve sonrakiler bunu gidermekten aciz idiler.[710]

Özetle, hal olma bakımından ortak olan var olma ve kara olma, kendi hakikatleri bakımından farklı, hal olmaları bakımından ortaktırlar. Ancak hal olma (*hâliyye*), sübûtî bir vasıf değildir. Çünkü hâl, ne mevcut ne de madumdur. Dolayısıyla var olma ve kara olma, Râzî'ye göre, selbî bir sıfatta ortak olmuş olur.

İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, Râzî'nin bu açıklaması doğru değildir. Çünkü varlıkları ortak bir zeminde buluşturan hâl olma (*hâliyye*) selbî bir vasıf değildir. Eğer hâl, ne mevcut ne de madum kabul ediliyorsa, hâl olma özelliği de aynı şekilde ne mevcut ne de madum bir vasıf olarak değerlendirilmelidir. Ona göre, Râzî'nin yanılgısının kaynağı, "hâl olma, sübûtî bir vasıf değildir" ifadesinde saklıdır; zira burada "ademî bir vasıf

[710] Râzî, *Muhassal*, 54-55.

da değildir" kaydını ihmal etmiştir. Bu kayıt göz önünde bulundurulmadığında, hâl olma sübûtî olmayan, yani selbî bir sıfat olarak algılanacak ve nihayetinde ayrışma selbî bir vasıf üzerinden gerçekleşeceği için teselsül meydana gelmeyecektir.[711] Bu durumda, hâl olma (*hâliyye*), bir vasıta olarak ne mevcut ne de madum kabul edilir. İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, hâl olma, kara olma gibi bir hâlin sıfatıdır ve hem kara olmayı hem de beyaz olmayı kuşatan ortak bir vasıf olarak düşünülür. Bu bağlamda, hâl olmanın hallerle (örneğin kara olma ve beyaz olma) ilişkisi, varlık ve diğer umûr-ı âmmenin farklı türlerle ilişkisine benzemektedir. Her ne kadar varlık ve umûr-ı âmme, nitelendirildikleri şeylerle kaim olan haller ise, hâl olma da hallerle kaim olan bir sıfat olarak değerlendirilir. Ancak bu durumda, var olmayla nitelendirilen hâlin, nitelenme hâli olarak bir başka hâle dayalı olması gerekir. Bu ise teselsülün tekrar ortaya çıktığını gösterir.[712]

[711] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 379b.
[712] İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lîk*, 379b-380a.

BÖLÜM V

SONUÇ

Bağdat Mu‘tezilesi’ne mensup olan İbn Ebi’l-Hadîd, Fahreddin er-Râzî’den yaklaşık yarım asır sonra vefat etmiş, dönemin önde gelen âlimlerinden biridir. Kelâm, mantık, dil ve edebiyat, usûl-i fıkıh gibi pek çok alanda eserler telif etmiş, hicrî VII. asrın Bağdat ortamında çalışmalarıyla Mu‘tezile kelâmını canlandırmaya çalışmıştır. Her nek kadar *Şerhü Nehci’l-Belâga* isimli eseriyle şöhret kazansa da Fahreddin er-Râzî’nin dört eserine (*Erbaîn*, *Muhassal*, *Mahsûl* ve *el-Âyâtü’l-beyyinât*) eleştirel eserler kaleme almış, görüşlerini çürütmeye çalışmıştır (nakz). Ancak ne yazık ki, bu eserleri arasından ancak *Muhassal* üzerine kaleme aldığı *et-Ta‘lîk ale’l-Muhassal* isimli eseriyle mantık eseri olan *el-Âyâtü’l-beyyinât* üzerine yazdığı *Şerhü’l-Âyâti’l-beyyinât* isimli şerhi günümüze ulaşabilmiştir.

Diğer taraftan, Fahreddin er-Râzî, henüz hayattayken eserleri geniş bir coğrafyada okunmaya başlamış, farklı mezhep ve düşünce ekolleri üzerinde derin etkiler bırakmış ve birçok öğrenci yetiştirmiş önemli bir İslâm âlimidir. Râzî’nin İslam düşüncesi adına inşa etmeyi hedeflediği proje, yalnızca Eş‘arîlik perspektifiyle sınırlı kalmayıp, Meşşâî felsefe, Mu‘tezilî düşünce ve nazarî tasavvuf gibi farklı gelenekleri de içerecek şekilde oldukça geniş bir çerçevede tasarlanmıştır. Bu bağlamda, söz konusu geleneklere yönelik geliştirdiği eleştiriler, yönelttiği sorular ve sunduğu yorumlar, kendisinden sonraki âlimler tarafından büyük ölçüde benimsenmiştir. Ortaya koyduğu eserler sayesinde, farklı düşünce geleneklerinin kesişim noktasında önemli bir konum elde etmiş ve özellikle kelâmî ve felsefî gelenekler arasında büyük ölçüde bir yakınlaşmanın yaşanmasına zemin hazırlamıştır. Ancak, onun bu geniş kapsamlı projesi tümüyle benimsenmiş ya da sorgulanmadan kabul edilmiş değildir. Aksine, kendisinden sonra başta Eş‘arî çizgi olmak üzere Selefî, Mu‘tezilî ve felsefî gelenekler tarafından eleştiriler yöneltilmiş ve yöntemi ciddi bir şekilde tartışılmıştır. Bu

bağlamda, Râzî'ye Mu'tezile cephesinden yöneltilen en önemli -ve muhtemelen tek- eleştirmen ise İbn Ebi'l-Hadîd olmuştur..

İbn Ebi'l-Hadîd, Râzî'nin birçok eserine eleştirel (nakz) metinler kaleme alarak, onun kelâm sahasında açtığı yeni yolu kapatma gayreti içinde olmuştur. Bu durum, araştırmamızın temel tezini oluşturmakla birlikte, iki yönlü bir değerlendirme sunmaktadır: Bir yandan Râzî'ye yönelik eleştiriler, bir Eş'arîlik eleştirisi ve Mu'tezile savunusu olarak görülebilirken, diğer yandan, Râzî'nin kelâmı konumlandırdığı yeri hedef alan bir itiraz ve geleneksel kelâm anlayışının köklü bir savunusu olarak da yorumlanabilir. İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, Râzî'nin kelâm pratiği ve yöntemi, çeşitli açılardan sorunlu görünmektedir. Özellikle tahkik değil tasnif yapması, felsefe ve mantığın kelâmın her alanında yoğun bir şekilde kullanılması, ürettiği soru ve problemlerin çözülmeden olduğu gibi bırakılması, kelâm ve felsefenin sınırlarının zorlanarak bir arada ele alınması ve en önemlisi, ortaya tutarlı bir sistem koyamaması yalnızca Eş'arî kelâmı açısından değil, kelâm ilminin geleceği açısından da ciddi bir tehdit olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, İbn Ebi'l-Hadîd'in eleştirileri, Râzî'nin kelâm anlayışının sınırlarını ve yöntemsel sorunlarını ortaya koymaya yönelik kapsamlı bir müdahale niteliği taşımaktadır.

Kelâm ile felsefe arasındaki ilişkiyi ele alırken, genellikle Gazzâlî bu iki disiplin arasındaki geçişin başlangıcı olarak görülür. Ancak İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, Fahreddin er-Râzî'nin özellikle *Muhassal*'daki yaklaşımı, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin felsefeye karşı geliştirdiği tutumla daha güçlü bir paralellik taşımaktadır. Bu nedenle, Râzî'nin düşünce sisteminde kelâm-felsefe ilişkisi, Gazzâlî'nin yaklaşımının aksine, bir karşıtlık temelinde değil, bir karşılıklılık ilkesi üzerine inşa edilmiştir. Râzî'nin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den etkilenmesi, yalnızca felsefeye karşı geliştirdiği tutumla sınırlı kalmamış, aynı zamanda *Muhassal*'daki kelâmî kabullerine de yansımıştır. Bu çerçevede, İbn Ebi'l-Hadîd, Râzî'nin düşüncelerinde Ebü'l-Hüseyin'in etkisini zaman zaman vurgulamakla birlikte, birinci bölümün sonunda, Râzî'nin Ebü'l-Hüseyin'den etkilenerek benimsediği temel meseleleri sistematik bir biçimde yirmi altı madde hâlinde sıralamıştır.

Araştırmanın bu iki temel tezine işaret ettikten sonra tâlî bulgularına geçebiliriz. Üçüncü bölümde ele alındığı üzere, İbn Ebi'l-Hadîd, Râzî'nin tasavvurların tamamını

bedîhî gören yaklaşımını kabul etmemektedir. Meselenin Râzî tarafından mantıktan teolojiye geçiş için kullanılması İbn Ebi'l-Hadîd'in Mu'tezilî reflekslerini tetiklemiş olmalı ki o pek çok eserinde konuyu tekrar tekrar gündeme taşır. Râzî açısından, tasavvurların tamamının bedîhî olması tasdiklerin bedîhî oluşunu, tasdiklerin bedîhî oluşu da onlara dayanan fiillerin zorunlu olmasını gerektirir. Bu da insanın özgür irade sahibi gibi görünen ancak özünde mecbur olarak hareket eden bir varlık olarak düşünüldüğünü gösterir. Bu düşüncenin temelden reddedilmesi bağlamında İbn EBi'l-Hadîd, Râzî'nin meseleye dair sunduğu delilleri çürütmeye çalışır. Bu bağlamda o, birinci delil olan Menon paradoksunun tasavvurların kazanılmasını değil, talep edilmesini imkânsız kıldığını ifade eder. Ayrıca paradokstan çıkış için yönler teorisini tekrar gündeme taşıyarak tasavvurları elde etmenin, genel bir kavrayışla (*eş-şuûr fi'l-cümle*) bilinen bir şeyin tanım yoluyla tam bir kavrayışa (*eş-şuûr et-tâm*) geçiş olduğunu dile getirir. Râzî'nin ikinci delili, tam tanımın hem pratik hem de teorik zorluklarıyla ilgilidir. Bu delile göre, bir varlığın mahiyetinin kurucu bileşenlerini belirlemek ve bu bileşenlerle mahiyeti tanımlamak mümkün değildir. İbn Ebi'l-Hadîd, bu delile çeşitli açılardan itiraz etmekle birlikte, temelde mahiyetin kurucu bileşenlerini saymanın, mahiyetin kendisiyle eşdeğer olmadığını ifade eder. Ona göre, mahiyet, bileşenlerinin bir araya gelmesiyle ortaya çıkan yeni formdur (*el-hey'etü'l-ictimâiyye*), dolayısıyla bu formun tanımlanması, sadece bileşenlerin sıralanmasından çok daha kapsamlı bir durumdur.

Râzî'ye göre tüm tasavvurlarımız bedîhî iken, burhânın öncülleri olabilecek derecede yakîn ifade eden yani kesinkes güvenebileceğimiz tasdiklerimiz bedîhiyyâttan ibarettir. Bu bağlamda, Râzî, hadsiyyât, mütevâtirât ve mücerrebât gibi bilgileri hissiyyâta dahil ederek, yargılarımızın temel olarak iki kategoriye ayrıldığını belirtir: bedîhiyyât ve hissiyyât. Bedîhiyyât, şüpheye yer bırakmayacak şekilde kabul edilen evvelî yargılarken hissiyyât algısal deneyimlere dayanan ve yanılsamalara açık yargılardır. Mu'tezile'nin tabiat araştırmasına yaptığı geleneksel vurgu oldukça nettir ve tam da bu sebeple İbn Ebi'l-Hadîd Râzî'nin hissîyyâtı elimine eden tavrını eleştirerek ona irca edilen hadsî, tecrübî ve mütevâtir bilgilerimizin yakînî olduğunu ortaya koymaya çalışır.

Muhassal'da Râzî'nin sunduğu mukaddimenin ikinci bölümü nazara ayrılmıştır. Râzî'ye göre nazar, iki öncülün zihinde hazır bulundurulmasından ibarettir. Başta İbn

Ebi’l-Hadîd olmak üzere Râzî şârihleri bu görüşün nazarın biçimsel (*sûrî*) şartlarını görmezden gelmek olduğunu, nazarın geçerli olması için *telif/tertip/indirâc* gibi kavramlarla karşılanabilecek biçimsel (sûrî) bir etkenin olması gerektiğini ifade etmektedirler. Ayrıca Râzî, geçerli nazar ve bilgi arasındaki ilişkinin zorunlu olduğunu, ancak bu zorunluluğun Mu‘tezilî düşüncede olduğu gibi tevellüd ilişkisine dayanmadığını ifade eder. Onun bu tutumu, Cüveynî ve Bakıllânî’nin nazar-bilgi ilişkisinin aklen zorunlu, ontik olarak âdî olduğu şeklindeki görüşüyle uyumludur. Râzî’nin bu görüşü benimsemesinin temel sebebi, varlık düzleminde *fâil-i muhtâr* yaratıcı düşüncesine imkân sağlamaktır. Ancak İbn Ebi’l-Hadîd’e göre, bilginin akılda zorunlu-dışta âdî olması irade eden değil, zorunlu olarak fiilde bulunan (*mûcib bi’z-zât*) tanrı anlayışıyla uyumludur.

Nazar bağlamında tartışılan bir başka husus, nazarı gerekli kılan otoritenin nakil mi akıl mı olduğu meselesidir. Râzî başta olmak üzere Eş‘arîlere göre nazarı mükellefe vâcip kılan unsur nakil yani şeriattır. Çünkü nazarın aklen vâcip olması, bir şeyin kendisini temellendirmesi anlamına gelecektir. Ancak İbn Ebi’l-Hadîd’e göre, Mu‘tezile için nazarın doğrudan akla dayandığı iddiası doğru değildir. Bu noktada o, biri lütuf teorisine diğer hâtır görüşüne dayanan iki unsurun mükellefi düşünmeye sevk ettiğini belirtir.

Araştırmanın dördüncü bölümü, Râzî’nin *Muhassal*’ında bilinenleri ele aldığı bölüme paralel bir başlığa sahiptir. Bu bölümde Râzî, bilginin nesnesi olabilecek öğeleri kelâm ve felsefe açısından inceleyerek alternatif bir yaklaşım sergilemektedir. Bununla birlikte, kelâmî bir eser olan *Muhassal*’da felsefî meselelerin tartışılmasını ve filozoflara ait görüşlerin ele alınmasını uygun bulmayan İbn Ebi’l-Hadîd, Râzî’ye yönelik eleştirilerini daha çok kelâmî bir perspektiften bilinenlere dair yaptığı değerlendirmelerle sınırlamaktadır.

Bilinenlerin en temel konusu, varlık ya da var olandır (mevcut). Bu iki kavramı eşitlememizin nedeni, Râzî’nin *Muhassal*’da varlık terimini lafzî müşterek bir mefhum olarak kabul etmesi ve Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin görüşüne paralel şekilde varlık-mâhiyet ayrımına gitmemesidir. Bu tercihin, eserin yapısına ve ele aldığı meselelere yansıyan belirgin bazı sonuçları bulunmaktadır. Örneğin, Râzî, diğer eserlerinden farklı olarak, *Muhassal*’da “umûr-ı âmme” gibi bir başlık kullanmamaktadır.

Kanaatimize göre, bunun temel nedeni, Râzî'nin varlık-mâhiyet ayrımına gitmediği için var olanların tamamında ortak (âmme) birtakım niteliklerin (umûr) söz konusu olmamış olmasıdır. Râzî'ye göre, tasavvurların tamamı olduğu gibi varlık kavramı da bedîhîdir. Ancak genel kanının aksine, "varlık bedîhîdir" yargısı, kesbî olup gerekçelendirilmesi gereken bir tasdiktir. Bu noktada Râzî, parça-bütün ilişkisine dayanan iki argümanla bu gerekçelendirmeyi ortaya koymaya çalışır. Râzî'nin burada merkeze aldığı temel husus, kendi özgün tasdik anlayışına dayanan ve "bedîhî tasdikleri oluşturan tasavvurların da bedîhî olması gerektiği" şeklindeki düşüncesidir. Bu bağlamda, "bir şey ya vardır ya da yoktur" önermesi bedîhî ise, bu önermenin bileşenleri olan tasavvurların da bedîhî olmaları gerektiği sonucu çıkar. Başta İbn Ebi'l-Hadîd olmak üzere Râzî şârihleri bu yaklaşımı sorunlu kabul ederek eleştirmektedirler. Zira "kalem ya vardır ya da yoktur" önermesi bedîhî iken onu oluşturan tasavvurların da bedîhî kabul edilerek kalem kavramına bedîhî denilmesi kabul edilebilir bir husus değildir.

Râzî, kelâm alanında kaleme aldığı birçok eserinde varlıkları mümkün ve zorunlu şeklinde ayırırken, *Muhassal*'da bu ayrımı hâdis ve kadim ekseninde yapmaktadır. Kanaatimize göre, bu farklı sınıflandırmanın temel nedeni, Râzî'nin bu eserde varlık-mâhiyet ayrımına gitmemesi ve dolayısıyla imkân ya da diğer umûr-ı âmme kavramlarının ezelîliği düşüncesine kapı aralamamasıdır. Bu bağlamda, mevcutlar iki ana kategoriye ayrılır: cevherler ve arazlar. Arazların sınıflandırılması, türleri ve nitelikleri ile ilgili tüm meselelerde İbn Ebi'l-Hadîd'in Râzî'ye yönelik eleştirilerinin büyük ölçüde Mu'tezilî arazlar anlayışına dayandığı söylenebilir.

Ek olarak, *et-Ta'lîk ale'l-Muhassal* isimli eserin tahkikli metnini çalışmamıza dahil ettik. Böylelikle bir yandan hicrî VII. yüzyılda yaşamış bir Mu'tezile âliminin kelâmî görüşlerini ve kelâmcılığını gün yüzüne çıkarırken diğer yandan okuyucuya çalışmamızdaki iddiaları test etme imkânını sağlamış olduk.

REFERANSLAR

Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen Kâdı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Thk. Fuad Seyyid. Tunus: Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1974.

Açıkgenç, Alparslan. "İslam Felsefesinde Varlık Öğretilerinin Öncülleri." *Felsefe Dünyası*, sayı 13, 1994.

Âgâ Büzürg-i Tahrânî. *ez-Zerîa ilâ Tesânîfi'ş-Şîa*. Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 1983.

Ahmet Cevdet Paşa. *Mi'yâr-ı Sedâd ve Âdâb-ı Sedâd*. Sad. Necati Demir. Ankara: Özel Yayın, 1998.

Aktaş, Mehmet. "İlâhî Sıfatların Ontik Değeri Konusunda Fahreddin er-Râzî'nin Mu'tezilî Eğilimi" *Kader* 20, sayı 1 (Haziran 2022): 43-70.

Aktaş, Mehmet. *Tanım veya Hakikat Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Alevî, İbn Ebi'r-Rıza. *et-Tenbîhât alâ Meâni's-Seb'u'l-Aleviyyât*. Meşhed: Kitâbhâne-i Umûmî-i Ayetullah el-Uzma el-Maraşî, t.s.

Allâme el-Hillî, Ebû Mansûr el-Hasan b. Yusuf İbnü'l-Mutahhar. *Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İ'tikâd*. Beyrut: Müessesetü'l- Alemî li'l-Matbuât, 1988.

Allâme el-Hillî, *Envârü'l-Melekût fî Şerhi'l-Yâkût*. thk. Muhammed Necmî ez-Zencânî. Tahran: Matbaatü Emîr, t.s.

Allâme el-Hillî, *Meâricü'l-fehm fî şerhi'n-Nazm*. thk. Kısmü'l-kelâm ve'l-felsefe fî mecmai'l-buhûs el-İslâmiyye. Meşhed: Müessesetü't-tab' ve'n-neşr et-tâbia li'l-Âsitane er-Radaviyye, t.s.

Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili." *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2, sayı 3 (2015): 75-170.

Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi." *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker – Osman Demir, 91-164. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi." *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* içinde, ed. Ömer Türker – Osman Demir. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Altaş, Eşref. "Varlık Kavramının Bedâhetine Delil Getirilebilir Mi? Müteahhirîn Dönemi Merkezli Bir Tartışma." *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 30 (2013).

Altaş, Eşref. *Fahreddîn er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

Altundağ, Mustafa. "Kelâmullah-Halku'l-Kur'ân Tartışmaları Çerçevesinde Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî Ayırımı." *MÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 18 (Ocak 2000): 149-181.

Âmidî, Seyfüddin. *el-İhkâm fî usûli'l-âhkâm*. thk. Abdürrezzâk Afîfî. Riyad: Dârü's-Samî'î, 2003.

Ansari, Hassan, Sabine Schmidtke, "Mu'tezilîliğin Şiî Alımlanması (II): İsnâaşeriyye Şiîleri." *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelamı* içinde, ed. Sabine Schmidtke. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.

Ansari, Hassan. "Mu'tezilîliğin Şiî Alımlanması (I): Zeydîler." *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelamı* içinde, ed. Sabine Schmidtke. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.

Apaydın, Yasin. *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek: Tecrîd Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmme Sorunu*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

Aristoteles. *İkinci Çözümlemeler*. çev. A. Houshiary. İstanbul: YKY, 2005.

Aristoteles. *Mantıku Aristo*. thk. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1980.

Aydın, Hüseyin. *Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlâl*. Ankara: Fecr Yayınları, 2012.

Aydınlı, Yaşar. "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Menon Paradoksu (Öğrenme Paradoksu)." *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler = International Ibn Sina Symposium, 22-24 Mayıs 2008*. ed. Mehmet Mazak vd. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür AŞ Yayınları, 2009.

Aynî, Bedreddin. *'İkdü'l-Cemân fî Târihi Ehli'z-Zamân (Asru Selâtîni'l-Memâlîk)*, thk. Muhammed Emin. Kahire: Dârü'l-Kütübi ve'l-Vesâik el-Kavmiyye, 2007.

Ba'lî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebü'l-Feth. *el-Mutli' alâ ebvâbi'l-Mukni'*. thk. Mahmud el-Arnaût – Yasin Mahmûd el-Hatîb. Cidde: Mektebetü's-sevâdî li't-tevzî', 1423/2003.

Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. Nşr. M. Zâhid Kevserî. Kahire: y.y., 1367/1948.

Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûlüddin*. İstanbul: Medresetü'l-İlâhiyât bi-dâri'l-funûn, 1928.

Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-Ârifîn*. İstanbul: Müessetü't-Târîhi'l-Arabî, 1951.

Bahrânî, Meysem b. Ali b. Meysem. *Kavâidü'l-Merâm*. Kum: Mektebetu Âyetullah Maraşî Necefî, 1406/1985.

Bâkıllânî, Ebû Bekir. *el-İnsâf*. thk. Zâhid el-Kevserî. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2000.

Bâkıllânî, Ebû Bekir. *et-Takrîb ve'l-irşâd (es-sagîr)*. thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.

Bâkıllânî, Ebû Bekir. *et-Temhîd*. nşr. R. J. McCharty. Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şarkiyye, 1957.

Bakırcı, Selami. "Ukberi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/66-67. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.

Barnes, Jonathan. *Aristotle's Posterior Analytics*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

Baysal, Erkan. *Siraceddin Urmevî'de Uluhiyet ve Fahreddin er-Râzî Eleştirisi.* Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2022.

ben Hammed, Nora Jacobsen. "Meno's Paradox and First Principles in Fakhr al-Din al-Râzî." *Oriens* 48 (2020): 320-344.

Beyhakî, Kâdî. *Tarihu'l-Hukemâ*. Yay. M. Kürd Ali. Dimaşk: y.y., 1946.

Beyzâvî, Kâdî. *Tavâliu'l-envâr: Kelâm Metafiziği*. çev. İlyas Çelebi ve Mahmut Çınar. İstanbul: Yazma Eser Kurumu Başkanlığı, 2014.

Black, Deborah L. "al-Fārābī on Meno's Paradox." *The Age of al-Fārābī: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century* içinde. ed. Peter Adamson. London: Warburg Institute, 2008.

Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur*. 2 Cilt. Leiden: E.J.Brill, 1943-49.

Bronstein, David. *Aristotle on Knowledge and Learning*: *The Posterior Analytics*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kâhire: Dârü'l-hadîs, 2011.

Bulğen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.

Câhız, Ebû Osman. *el-Osmâniyye*. thk. Abdüsselam Harun. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991.

Câhiz, Ebû Osman. *Kitâbü'l-Hayevân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1969.

Charles, David. *Aristotle on Meaning and Essence*. Oxford: Clarendon Press, 2000.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî. Kâhire: Dârü'l-Fazîle, t.s.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiye ʻalâ Tahrîri'l-kavâidi'l-mantıkiyye fî şerhi'ş-Şemsiyye*. thk. Muhsin Bîdârfer. Kum: Menşûrât-ı Bîdâr, 1426.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1990.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhü'l-Mevâkıf (ve meahu hâşiyetü's-Siyelkûtî ve'l-Halebî alâ Şerhi'l-Mevâkıf)*. thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâli Abdülmelik. *el-İrşâd ilâ kavâtı'i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - Abdülmünim Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâli Abdülmelik. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. nşr. Ali Sami en-Neşşâr - Faysal Bedir Avn - Suheyr Muhammed Muhtar. İskenderiye: Dârü'l-Maârif, İskenderiyye, 1969.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâli Abdülmelik. *Kitâbü'l-Burhân fî usûli'l-fıkh*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. Katar: İdâretü'ş-şuûnu'd-dîniyye, 1978.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâli Abdülmelik. *Kitâbü'l-İrşâd*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih ve Tevfik Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâli Abdülmelik. *Lüma'ü'l-edille*. thk. Fevkıyye Hüseyin Mahmud. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1987.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbü'l-Burhân fî usûli'l-fıkh*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. Katar: İdâretü'ş-şuûnu'd-dîniyye, 1978.

Çelebi, İlyas. "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde 'Konu' Problemi." *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 28 (Ocak 2005): 5-35.

Dayf, Şevki. *Asru'd-Düvel ve'l-İmârât*. Kâhire: Dârü'l-Maarif, 1980.

Delen, Halil İbrahim. *Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Kelâm Sistemi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.

Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.

Ebherî, Esîrüddin. *Kitâbü'ş-Şükûk*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2319.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrût: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1409/1988.

Ebü'l-Azm, Abdulganî. *Mu'cemu'l-ganiyyi'z-zâhir*. 4 Cilt. Ribât: Muessesetu'l-Ganî li'n-Neşr, 2013.

Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Ali b. el-Huseyn. *Kitâbu'l-Egânî*. thk. İhsân Abbâs vd. 25 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2008.

el-Hür el-Âmilî. *Emelü'l-Âmil*. thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî. Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1983.

el-Muhakkik el-Hıllî. *el-Meslek fî usûliddîn*. thk. Rıza el-Üstâdî. Meşhed: Mecmaü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1414.

Ensârî, Ebü'l-Kâsım. *Şerhü'l-İrşâd*. thk. Halid b. Hammâd el-Advânî. Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 2022.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*. thk. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*. thk. Hellmut Ritter. Beyrut: Matbaatü'l-Mütevassıt, 2005.

Fahreddin er-Râzî. *el-Cüzü'l-evvel min kitâbi'l-Metâlibi'l-âliyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3145.

Fahreddin er-Râzî. *el-Erba'în fî usûliddîn I-II*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkā. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1986.

Fahreddin er-Râzî. *el-İşâre fî usûli'l-kelâm*. çev. Ulvi Murat Kılavuz ve Serkan Çetin. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

Fahreddin er-Râzî. *el-Kâşif 'an usûli'd-delâil ve fusûsi'l-'ilel*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkā. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1992.

Fahreddin er-Râzî. *el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*. thk. Taha Câbir Feyyâz. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.

Fahreddin er-Râzî. *el-Mantıku'l-Kebîr*. İstanbul: Topkapı Sarayı Kütüphanesi, III. Ahmed: 3401.

Fahreddin er-Râzî. *el-Mantıku'l-Kebîr*. thk. Turgut Akyüz. İstanbul: 2017.

Fahreddin er-Râzî. *el-Mantıku'l-Kebîr.* thk. Turgut Akyüz. Riyad: Dârü Fâris, 2022.

Fahreddin er-Râzî. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiîyyât*. thk. Muhammed el-Mu'tasım-billah el-Bağdâdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1990.

Fahreddin er-Râzî. *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî: el-Cüzü't-tâsî' fi'l-cebr ve'l-kuder*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkā. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1987.

Fahreddin er-Râzî. *er-Riyâzu'l-mûnika fî ârâi ehli'l-ilm*. çev. Ahmet Koca. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Fahreddin er-Râzî. *İ'tikâdâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*. thk. Ali Sâmi en-Neşşâr. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1982.

Fahreddin er-Râzî. *Kitâbu'l-mulahhas fi'l-mantık ve'l-hikme*. thk. İsmail Hanoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

Fahreddin er-Râzî. *Kitabü'l-erbaîn fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Hicazî es-Sekka. Kahire: Mektebetü Külliyâti'l-Ezheriyye, 1982.

Fahreddin er-Râzî. *Mantıku'l-Mulahhas*. thk. Ahad Ferâmerz Karamelekî ve Âdîne Asgarînejad. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmâm Sâdık, 2003.

Fahreddin er-Râzî. *Mantıku'l-Mulahhas*. thk. Ahad Ferâmerz Karamelekî ve Âdîne Asgarînejad. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmâm Sâdık, 2003.

Fahreddin er-Râzî. *Me'âlimü usûliddîn (Kelam İlminin Esasları)*. çev. Muhammet Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Fahreddin er-Râzî. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 3. Basım, 1999.

Fahreddin er-Râzî. *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, t.s.

Fahreddin er-Râzî. *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Saîd Abdüllatif Fûde. Beyrut: Dârü'z-zehâir, 2015.

Fahreddin er-Râzî. *Sistematik Ontoloji*. trc. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 2020.

Fahreddin er-Râzî. *Şerhu Uyûni'l-Hikme I-III*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā. Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1415.

Fahreddin er-Râzî. *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât: mantık*. thk. Ali Rıza Necefzade. Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2005/1384.

Fahreddin er-Râzî. *Tefsîrü'l-Fahri'r-Râzî*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.

Fane, Gail. *The Possibility of Inquiry: Meno's Paradox from Socrates to Sextus*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbü'l-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*. thk. Elbîr Nasrî Nâdir. Beyrut: Dârü'l-Meşrık, 1986.

Fârâbî. *Kitâbu'l-Burhân, el-Mantık inde'l-Fârâbî* içinde. nşr. Mâcid Fahrî. Beyrut: Dârü'l-Meşrık, t.s.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Züheyr. Medine: Şeriketü'l-Medîneti'l-münevvera li't-tıbâa, t.s.

Hacı Halîfe. *Keşfü'z-Zünûn 'an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*. Beyrut: Dârü ihyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.s.

Haklı, Şaban. "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi." *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* içinde, ed. Ömer Türker – Osman Demir. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Hammâdî, Hadîce. *Menhecü'l-İmâm Fahrüddîn er-Râzî beyne'l-Eşâire ve'l-Mu'tezile*. Lübnan: Dârü'n-Nevâdir, 2012.

Hanefî, Abdulmunim. *el-Mucemü'ş-şâmil li-Mustalahâti'l-Felsefe*. Kahire: Mektebe Medbûlî, 2000.

Hartmann, Angelika. "Nasır-lidinillah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/399-402. İstanbul: İSAM Yayınları, 2006.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmet b. Mehdî. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr ʿAvvâd Maʿrûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.

Hillî, İbnü'l-Mutahhar. *Nihâyetü'l-merâm fî ilmi'l-kelâm*. thk. Fâzıl el-İrfân. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1419.

Hizmetli, Sabri. "İbnü's-Sâî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/195-196. İstanbul: İSAM Yayınları, 2000.

Hûnecî, Efdalüddin. *Keşfü'l-esrâr 'an gavâmizi'l-efkâr*. thk. Hâlid er-Ruveyhib. Tahran: Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1389.

Hüseynî, İzzüddin. *Sıletü't-Tekmile li-Vefeyât en-Nakle*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2007.

Isfahânî, Şemsüddün. *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid*. thk. Eşref Altaş vd. İstanbul: İSAM Yayınları, 2020.

İbn Arafe. *el-Muhtasaru'l-kelâmî*. thk. Nizar Hammâdî. Kuveyt: Darü'z-Ziyâ, 2014.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım 'Alî b. el-Hasan b. Hibetullah Hibetullah. *Tebyînu kizbi'l-müfterî fîmâ ünsibe ilâ'l-İmâm Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. M. Zahid el-Kevserî. Dımeşk: el-Kudsi, 1347.

İbn Ebi'l-Hadîd. *el-Felekü'd-Dâir ale'l-Meseli's-Sâir*. thk. Ahmed Hûfî Bedevî, Riyad: Dârü'r-Rıfâî, 1984.

İbn Ebi'l-Hadîd. *el-Kasâidü's-Seb'u'l-Aleviyyât (Seyyid Muhammed Sahibü'l-Medârik Şerhi ile Birlikte)*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1955.

İbn Ebi'l-Hadîd. *Kitâbü Nazmi'l-Fasîh*. thk. Muhammed Bedevî el-Mahtûn, Kahire: Mecelletü'l-Ma'hedi'l-Mahtûtât, 1979.

İbn Ebi'l-Hadîd. *Şerhü el-Âyât el-Beyyinât*. thk. Muhtâr Ciblî. Beyrut: Dâru Sâdır, 1996.

İbn Ebû Usaybia. *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l-etıbbâ*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.

İbn Ebü'l-Hadîd, Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî. *Şerhu'l-Âyâti'l-beyyinât*. thk. Muhtâr Cebli. Beyrut: Dâru Sâdır, 1996.

İbn Ebü'l-Hadîd, Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî. *Şerhu Nehci'l-belâga*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Alamî, 1995.

İbn Ebü'l-Hadîd, Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî. *et-Ta'lîk ale'l-Muhassal*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Nadir Eserler Koleksiyonu, a3297.

İbn Ebü'l-Hadîd, Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî. *Şerhü'l-Urcûze fi'l-mantık*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2176.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî. *Mücerredü Makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. nşr. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l- meşrık, 1987.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî. *Makâlâtü'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-dîniyye, 2005.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Lisânu'l-mîzân*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1423/2002.

İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Ahmet b. Muhammet b. İbrahim b. Ebî Bekr. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 1972.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. nşr. M. İbrâhim Nasr – Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Cidde: Mektebetü Ukaz, 1402/1982.

İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Cemâl Sâbit, Muhammed Mahmûd, Seyyid İbrâhîm. Kâhire: Dârü'l-hadîs, 2006.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Turkî. 21 Cilt. Kâhire: Dâru Hicr, 1997.

İbn Kuteybe. *eş-Şi'r ve'ş-Şu'arâ*. Kahire: Dâru'l-Maârif 1982.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.

İbn Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbu Ṭabaḳāti'l-Muʿtezile*. nşr. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut: y.y., 1380/1961.

İbn Receb, Zeynüddin. *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*. Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1952.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, Kum: Neşru'l-Belâğa, h. 1383.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. thk. Süleyman Dünya. y.y.: Müessesetü'n-Nu'mân li't-tıbâa ve'n-neşr, 1993.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *el-Kasîdetü'l-Musarria*. İstanbul: Beyazıt Devlet Ktp., 2/106893.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *el-Kasîdeü'l-Mezdûce fi'l-Mantık.* İstanbul: Süleymaniye Ktp., Ayasofya, 33/4829.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *el-Urcûze el-Mevsûme Mîzânü'n-Nazar fi'l-Mantık*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Ktp., 4755.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *el-Urcûze fi'l-Mantık*. İstanbul: Nuruosmaniyye, 125/4894.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Burhân*. thk. el-Eb Kanavâtî vd. Kâhire: el-Matbaatü'l-Âmiriyye, 1956.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Kitâbu'l-Hudûd: Livre des définitions*. nşr. Amélie-Marie Goichon. Kahire: Publications de l'Institut Français d'Archéologie Orientale de Caire, 1963.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantıkiyye ve't-tabîiyye ve'l-ilâhiyye*. ed. Mâcid Fahrî. Beyrut: Dârü'l-Âfâk el-Cedîde, t.s.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Mantıkü'l-Meşrikiyyîn ve'l-kasîdetü'l-Mezdûce fi'l-mantık*. Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetü Hindâvî, 2017.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Manzûmetün fi'l-Mantık*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Hamidiye, 1448.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Mezdûce*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Carullah Efendi, 1450.

İbn Tağrîberdî. *en-Nücûmü'z-zâhire*. nşr. M. Hüseyin Şemseddin. Beyrut: y.y., 1992.

İbn Teymiyye. *Nakzü'l-mantık: Meşşâî Mantığın Eleştirisi*. çev. Hikmet Akpur. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.

İbnü’n-Nedîm, Ebü’l-Ferac Muhammed Ebû Ya‘kûb İshâk. *el-Fihrist li’bni’n-Nedîm*. Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 1398/1978.

İbnü’d-Dübeysî. *Zeylü Târîhi Medîneti’s-Selâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2006.

İbnü’l-Adîm. *Bugyetü’t-Taleb fî Târîhi Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dârü’l-Fikr, t.s.

İbnü’l-Cevzî. *el-Muntazam fî tarihi’l-Mülûk ve’l-Ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ ve Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1995.

İbnü’l-Emîr. *el-Kâmil fî usûliddîn fi’htisâri’ş-Şâmil fî usûliddîn*. thk. Cemal Abdunnâsır. Kahire: Dârü’s-Selâm, 2010.

İbnü’l-Fuvatî. *el-Havâdisü’l-Câmia ve’t-Tecâribi’n-Nâfia*. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002.

İbnü’l-Fuvatî. *Mecmau’l-Âdâb fî Mu‘cemi’l-Elkâb*. Tahran: Sâzmançab ve İntişârât, 1996.

İbnü’l-Fuvatî. *Telhîsu Mecmau’l-Âdâb*. thk. Mustafa Cevad, Dımeşk: el-Mektebetü’l-Hâşimiyye, 1963.

İbnü’l-Heysem. *Makâle fî dav’i’l-kamer*. British Library: Oriental Manuscripts, IO Islamic 1270, 32b-47b, Qatar Digital Library <https://www.qdl.qa/archive/81055/vdc_100023697729.0x000009> Erişim 8 Temmuz 2023.

İbnü’l-İmâd. *Şezerâtü’z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb*. thk. Muhammed el-Arnaud. Beyrut: Daru İbn Kesir, 1991.

İbnü’l-Kıftî, Ebü'l-Hasan Cemaleddin Ali b. Yusuf b. İbrâhim. *İhbârü’l-Ulemâ bi-Ahbâri’l-Hükemâ / Târîhü'l-Hükemâ*. Kuveyt: Mektebetu İbn Kuteybe, 2005.

İbnü’l-Melâhimî. *Kitâbü’l-Mu‘temed fî usûliddin*. thk. Martin McDermot ve Wilferd Madelung. London: al-Hoda, 1991.

İbnü’n-Nefîs, Ebû’l-Hasen Alâuddîn Alî b. Ebî’l-Hazm el-Karaşî. *el-Mu’cez fî’t-Tıb*. (*Mu’cizu’l-Kânûn*). thk. Abdulkerim el-Azbâvî vd. Kahire: Meclisu’l-A’lâ li’ş-Şuûnu’l-İslâmiyye, 1986.

İbnü’s-Sâî. *el-Câmiü’l-Muhtasar*. Bağdat: el-Matbaatü’s-Süryâniyye el-Katolîkiyye, 1934.

İbnü’t-Tıktaka. *el-Fahrî fî Âdâbi’s-Sultaniyye ve’d-Düveli’l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru Sâdır, t.s.

İbnü’t-Tilimsânî. *Şerhü Meâlimi usûliddin*. thk. Nizar Hammâdî. Amman: Dârü’l-Feth, 2010.

İsferâyînî, Şehfur b. Tahir b. Muhammed Ebü'l-Muzaffer. *et-Tebsîr fi'd-dîn ve temyîzu'l-fırkatu'n-naciye ani'l firaki'l-hâlıkîn*. thk. Kemal Yusuf Hut. Beyrut: y.y., 1973.

İskâfî, Ebû Cafer. *el-Makâmât fî Fezâili Emîri'l-Mü'minîn*. thk. Gulam Hasen Muharremi. Kum: Dârü'l-Müctebâ, 1391.

Ka'bî, Ebü'l-Kâsım el-Belhî. *Kitâbü'l-Makâlât*. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul: KURAMER, 2018.

Ka'bî, Ebü'l-Kâsım el-Belhî. *Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Râcih Abdülhamid Said Kürdi vd. Amman: Dârü'l-Hâmid, 2014.

Kâdı Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1996.

Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. 20 cilt. thk. Hıdır Muhammed Nebhâ. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1971.

Kâdî Abdülcebbâr. *Kitâbü't-Tevlîd mine'l-kitâbi'l-Mugnî: Nedensellik Kitabı*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Karâfî, Şehâbeddin. *Nefâisü'l-Usûl fi Şerhi'l-Mahsûl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Muhammed Muavvez. Mekke: Mektebetü'n-Nizar Mustafa el-Baz, 1995.

Karâfî, Şehâbeddin. *Şerhü'l-Erbaîn fî usûli'd-dîn*. thk. Nizar Hammâdî. Tunus: Dârü'l-İmâm İbn Arafe, 2017.

Kâtib Çelebî. *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1998.

Kâtibî, Necmeddin. *Câmiü'd-dekâik fî keşfi'l-hakâik: Gerçeği Keşfetmenin İncelikleri*. çev. Selman Sucu vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022.

Kâtibî, Necmeddin. *el-Mufassal fî Şerhi'l-Muhassal*. thk. Abdulcebbâr-Muhammed Ekrem. Ürdün: Dârü'l-Aslîn, 2018.

Kaya, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkân*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.

Kaya, Veysel. "Fahreddin er-Râzî'nin Varlık Görüşü." *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* içinde, ed. Ömer Türker – Osman Demir. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Kefevî, Ebü'l-Bekâ Eyyub b. Musa el-Huseynî. *el-Külliyât*. thk. Adnan Derviş ve Muhammed el-Mısri. Beyrut: Müessetü'r-Risale, 1998.

Koca, Ahmet. *Fahreddin er-Râzî'de Marifetullaha Götüren Nazar.* İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Kudâî, Ebû Abdullah Muhammed b. Selâme. *Düstûru Meâlimi'l-Hikem ve Me'sûru Mekârimi'ş-Şiyem*. thk. İbrahim Decmûnî. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2003.

Kummî, Abbas b. Muhammed Rıza. *el-Kunâ ve'l-Elkâb*. Tahran: el-Mektebetü's-Sadr, t.s.

Kuşlu, Harun. "Bilinmeyeni Bilmek: Fahreddin Râzî'den Taşköprülüzâde'ye 'Mutlak Meçhul' Paradoksu." *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Nisan 2020): 85-207.

Kutbuddin el-Yûnânî, *Zeylü Mirâti'z-Zamân*. Haydarabad: Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Maarif el-Osmaniyye, 1954.

Kutbuddin Râzî. *Şerhü'l-Metâli'*. thk. Üsâme es-Sâidî. Kum: Menşûrât Zevi'l-Kurbâ, 1970.

Kutbüddîn el-Mısrî. *Şerhü'l-Muhassal*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 792.

Kütübî, İbn Şâkir. *Füvâtü'l-Vefeyât*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 1973.

Kütübî, İbn Şâkir. *Uyûnu't-Tevârîh*. thk. Faysal es-Sâmir en-Nebîle. Bağdat: Dârü'r-Reşîd, 1984.

LaBarge, Scott. *The Legacy of the Meno Paradox: Plato and Aristotle on Learning and Error*. Arizona: The University of Arizona, Doktora Tezi, 2000.

Lameer, Joep. "Ghayr al-ma'lūm yamtani' al-hukm 'alayhi: An Exploratory Anthology of a False Paradox in Medieval Islamic Philosophy". *Oriens* 42, 3-4 (2014): 399-402.

MacDonald, Duncan Black. "Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma", çev. Mehmet Bulğen, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14, sayı 1 (Şubat 2016): 279-297.

Mahcûb, Ahmed Şevki Muhammed. *el-Umûru'l-âmme beyne'l-İmâmi'r-Râzî ve Nasîruddîn et-Tûsî*. Kâhire: Dârü'l-Hizâneti'l-Ezheriyye, 2020.

Makdisi, George. *The Rise of Colleges*, Edinburg: Edinburg University Press, 1981.

Makrîzî. *es-Sülûk li-ma'rifeti'd-düveli'l-mülûk*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.s.

Malatî, Ebü'l-Hüseyin. *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida'*. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâs eş-Şarkiyye, 2009.

Memiş, Murat. *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.

Mirza Muhammed Ali. *Reyhânetü'l-Edeb fî terâcimi'l-ma'rûfîne bi'l-künye ve'l-lakab*. Kum: Kitapfürûş Hiyâm, 1376.

Moline, Jon. "Meno's Paradox". *Phronesis*, 14/2 (1969): 153-161.

Muhsin, Yahya Remzi. *Mevâridu İbn Ebi'l-Hadid fî kitâbihi Şerhü Nehci'l-Belâğa*, Bağdat: Mektebetü'l-Müfettişi'l-Âm fî dîvâni'l-vakfi'ş-Şiî, h. 1430.

Muhyiddin, Ali. *İbn Ebi'l-Hadid*, Necef: Matbaatü'l-Mevâhib, 2005.

Muzaffer, Muhammed Rıza. *el-Mantık*. Necef: Matbaatü'n-Nu'mân, 1968.

Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdürrauf b. Tacilarifin. *et-Tevkîf alâ mühimmâti't-ta'rîf*. thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muasır, 1990.

Müslim, Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991.

Müslim, Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2011.

Nasîruddîn et-Tûsî. *Telhîsu'l-Muhassal*. thk. Muhsin Bîdârfer. Kum: Mektebetü Bîdar, 1440.

Necmeddin el-Kâtibî. *el-Mufassal fî Şerhi'l-Muhassal*. thk. Saîd Fûde. Beyrut: el-Asleyn li'd-dirâsât ve'n-neşr, 2018.

Nekrî, Abdünnebi b. Abdürresül Ahmed. *Düstûrü'l-ulemâ ev Câmiu'l-ulûm fî ıstılahâti'l- funûn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Neşşar, Ali Sami. *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*. Kahire: Dârü'l-Maarif, 1977.

Nevbaht, Ebû İshak İbrahim, *el-Yâkût fî İlmi'l-Kelâm*. thk. Ali Ekber Ziyâî. Kum: Mektebetü Âyetullah el-Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefî el-Âmme, h. 1413.

Nirâkî, Muhammed Mehdi. *Kurretü'l-uyûn fi'l-vücûd ve'l-mâhiyye*. thk. Hasan Mecid el-Abîdî. Beyrut: Dârü'l-Mahacceti'l-Beyza, 2009.

Nîsâbûrî, Ebû Reşîd. *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. thk. Ma'n Ziyâde ve Rıdvan es-Seyyid. Beyrut: Ma'hedü'l-enmâ el-Arabî, 1979.

Nîsâbûrî, Ebû Reşîd. *fi't-Tevhîd*. nşr. Muhammed Ebû Rîde. Mısır: Matbaatü Dâri'l-kütüb, 1969.

Özbalıkçı, Mehmet Reşit. "İbn Ebü'l-Hadid" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/ 463-466. İstanbul: İSAM Yayınları, 1999.

Platon. *Menon*. çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Sentez Yayınları, 2007.

Sadr, Hasan. *Te'sîsü's-Şîa li-İlmi's-Selâm*. Tahran: Menşûrât-ı İlmî, 1995.

Safedî. *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaud ve Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.

Salibâ, Cemil. *el-Mu'cemu'l-felsefî I-II*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Lübnânî, 1971.

San'ânî, Ziyaüddin. *Nesemetü's-Seher fî zikri men teşeyyea ve şear*. thk. Kâmil Selman el-Cibûrî. Beyrut: Dârü'l-Müerrihi'l-Arabî, 1999.

Sâvî, Kādî Zeynüddîn Ömer b. Sehlân. *el-Besâ'irü'n-nasîriyye fî ilmi'l-mantık*. thk. Hasan el-Merâgî. Tahran: Müessetü's-sâdık li't-tıbâa ve'n-neşr, t.s.

Sâvî, Ömer b. Sehlân. *el-Besâirü'n-nasîriyye fî ilmi'l-mantık*. thk. Hasan el-Merâgî. Tahran: Müessetü's-sâdık li't-tıbâa ve'n-neşr, t.s.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed el-Mervezî. *el-Ensâb*. 12 Cilt. nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî. Haydarâbad: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmaniyye, 1980.

Serkîs, Yusuf İlyan. *Mu'cemü'l-Matbûât el-Arabiyye ve'l-Muarrabe*. Kahire: Matbaatü Serkîs, t.s.

Seyyid Razî. *Nehcü'l-Belâga*. trc. Kadri Çelik. İstanbul: Kevser Yayıncılık, 2020.

Seyyid Sâmi Bedri. *el-Medhal ilâ dirâseti masâdiri's-sîrati'n-nebeviyyeti ve't-târîhi'l-İslâmiyye*. y. y.: Dâru Tûr-ı Sînîn, t.s.

Suyûrî, Cemâlüddin. *İrşâdü't-Tâlibîn ilâ nehci'l-müsterşidîn*. thk. Seyyid Mehdi er-Recâî. Kum: Mektebetü Âyetullah el-Mar'aşî, 1405.

Sübkî, d Abdulvehhâb b. Alî. *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1964.

Süyûtî, Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1976.

Şehristânî. *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm*. thk. Alfred Guillaume. Kâhire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2009.

Şerîf el-Murtazâ, Alî b. el-Hüseyin Mûsâ el-Mûsevî. *ez-Zehîra fî İlmi'l-Kelâm*. thk. es-Seyid Ahmed el-Hüseynî. İran: Müessesetü'n-Neşri'l-İslamî, 3. Baskı, 2010.

Şerîf el-Murtezâ, Ali b. el-Hüseyin b. Mûsa el-Mûsevî. *ez-Zerîa fî ilmi usûli'ş-Şerîa*, thk. el-Lecne el-ilmiyye fî müesseti'l-imâm es-sâdık. Kum: Neşrü Müesseseti'l-İmâm es-Sâdık, 1429.

Şerîf er-Radî, Ebü'l-Hasan Muhammed b. Hüseyin. *Nehcü'l-Belâga*. nşr. Hüseyin Ensariyan. Kum: Daru'l-İrfan, 1388/2009.

Şerîfî, Abdülhâdi. *Tehzîbü Şerhi Nehci'l-Belâga*. Kum: Dârü'l-Hadîs li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 2005.

Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Mantık Risâleleri*. çev. Berra Kepekçi vd. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkī. *Keşşâfü ıstılahâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. 2 Cilt. Beyrût: Mektebetü Lübnan, 1996.

Tirmizî, Muhammed b. Îsâ. *el-Câmi'u's-sahîh (Sünenü't-Tirmizî)*. Beyrût: Mustâfâ el-Bâbî el-Halebî, ts.

Tritton, Arthur Stanley. *İslam Kelâmı*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1983.

Tûnusî, Ebû Abdullah b. Arafe. *el-Muhtasarü'l-Kelâmî*. thk. Nizar Hammâdî, Kuveyt: Dârü'z-Zıyâ, h. 1424.

Türker, Ömer "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî." *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* içinde, ed. Ömer Türker – Osman Demir. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Türker, Ömer. *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Uluçam, Abdüsselam. "Azamiye Medresesi." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/301-302. İstanbul: İSAM Yayınları, 1991.

Ureybî, Muhammed. *el-Muntalakâtü'l-fikriyye 'inde'l-İmâmi'l-Fahri'r-Râzî*. Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Lübnânî, 1996.

Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî el-Eslemî el-Medenî. *Kitâbü'l-Megâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: y.y., 1984.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdullâh Yâkût b. Abdullâh er-Rûmî. *Muʿcemu'l-udebâʾ: İrşâdu'l-erîb ilâ maʿrifeti'l-edîb*. thk. İhsan Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.

Yusuf Şevki Yavuz, Casim Avcı "İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/543-549. İstanbul: İSAM Yayınları, 1999.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ. *İthâfü's-sâdeti'l-müttakîn bi-şerhi esrâri İhyâʾi ʿulûmi'd-dîn*. nşr. Muhammed Ali Beyzavî. Beyrut: y.y., 1422/2002.

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Komisyon. Dâru'l-Hidâye, t.s.

Zehebî. *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Muhyî Hilal Serhân. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1983.

EKLER

EK A

TAHKİKLİ METİN

/[٣٧٤ظ] بسم الله الرَّحمن الرَّحيم وبه نستعين[713]

أحمد الله على نِعَمه التي التَّوفيق[714] بحمده عليها محسوب منها، وأشهد بتوحيده وعدله شهادةً أرجو أن أُنطَق بها يوم أُسئَل عنها، وأصلّي على رسوله وأمينه وعلى آله وأصحابه القائمين بِنُصرة[715] دينه.

ثم إنّي متتبّع في هذا الكتاب مواضعَ مستدرَكة عندي من كتاب محمّد بن الخطيب[716] الرَّازي الأشعريّ المعروف **بالمحصَّل**، وجارٍ في ذلك على منهاجي في تتبُّع كُتُبه الكلاميَّة وتصفّحها مع تجنّب التَّكرير، وبذل الجُهد في الإتيان[717] في كلّ تعليق بما لم آتِ به في التَّعليق الذي قبله، والإضراب على كثير من الشُّبَه التي قد اشتَهَرت واشتهر الكلام عليها تعويلًا على بسط القول فيها من[718] المواضع التي هي أملك بها، وأنا أستعين الله وأسأله إتمامَ موهبته، وأبرّأ إليه من ادّعاء الحول والقوّة إلا بحوله وقوّته.

---

713 م – وبه نستعين.

714 م: بالتوفيق.

715 م: بنصر.

716 أ – مواضع مستدركة عندي من كتاب محمد بن الخطيب.

717 م – في الإتيان.

718 م: في.

[الرّكن الأوّل في المقدّمات]

[المقدّمة الأولى في العلوم الأوّليّة]

[١] مسألة

في اكتساب التّصوّرات

قال:[719] **(عندي أنّ شيئًا منها غير مكتسب لوجهين:**

أحدهما: أنّ المطلوب[720] إن لم يكن مشعورًا به استحال طلبه؛ إذ طلب ما لا يُشعَر به محال. وإن كان مشعورًا به استحال طلبه؛ لأنّ تحصيل الحاصل محال.

الثّاني: أنّ تعريف الماهيّة إن كان بنفسها[721] فهو محال؛ لأنّ العلم بالمعرِّف[722] يجب أن يكون حاصلًا قبل العلم بالمعرَّف،[723] ومستحيل أن يكون الشّيء معلومًا[724] قبل نفسه. وإن كان بمجموع[725] أجزائها فهي نفس ذلك المجموع، وفي ذلك تعريف الشّيء بنفسه. وإن كان بأمر خارج عنها فذلك الأمر يجوز حصوله لماهيّة يخالفها؛ لأنّ المختلفات يجوز أن تشترك في لازم واحد، فلا يكون دالًّا على حقيقة ذاتها، وإن كان بجزء من أجزائها كان ذلك الجزء معرِّفًا لنفسه وهو محال. ولغيره من الأجزاء، وفي ذلك تعريف الشّيء بما يكون خارجًا عنه، وقد بان بطلانه).

أقول: إنّه يجب أن يقدَّم على[726] الكلام فيما ذكره البحث في موضعين:

أحدهما أن يقال: ما معنى قول الحكماء «إنّ من التّصوّرات[727] ما هو مكتسب»؟

---

[719] أ: قوله.

[720] م — أنّ المطلوب.

[721] أ: بنفسهما.

[722] أ: بالمعروف.

[723] أ: بالمعروف.

[724] أ — معلوما.

[725] أ م: مجموع.

[726] أ: عن.

[727] التّصوّر: «حصول صورة الشّيء في العقل، وإدراك الماهيّة من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات». **التّعريفات** للجرجاني، ص ٨٣.

والثّاني: إنّ لفظة التَّصوّر هل هي عند الحكماء مشتركة بين مسمّيين أم لا؟

أمّا الموضع[728] الأوّل: فإنّ الحكماء ما أرادوا[729] بقولهم: «إنّ من التَّصوّرات ما هو مكتسب» أنّ منها ما هو مستفاد من البرهان،[730] وأنّه[731] يمكن إثباتها بحجّة[732] قياسيّة، وكيف قد عقدوا في المنطق بابًا /[٣٧٥و] مفردًا لبطلان اكتساب[733] الحدود بالقياس والاستقراء والتَّقسيم، وبيّنوا أنّه لا طريق إلى ذلك إلا التّركيب والتقاط أجزاء الماهيّة[734] وتقييد بعضها ببعض مرتّبةً على القاعدة المحدودة في المنطق، وصرّحوا بأنّ المراد من قولهم: «إنّ من التَّصوّرات ما هو مكتسب» أنّ هذه الماهيّة المعيّنة التي قد فرضناها مركّبةً[735] هي مركَّبةٌ[736] من كذا وكذا، فمعنى الاكتساب عندهم إذًا هو بيان الأجزاء التي منها[737] تركيب تلك الماهيّة، لا معنى له عندهم بغير هذا، يوضِّح ذلك أنّه لا استحالة في أن يكون الذِّهن يعرّف أنواعًا مخصوصة في الوجود،[738] ثمّ يقال لموجود معيَّن مركَّب مجهولِ التّركيب: هذا من أيّ الأنواع هو؟ فيعمد[739] الذِّهن إلى أجزاء[740][الماهيّة] فيلتقطها ويركّبها تركيبًا مخصوصًا، ينكشف بذلك التَّركيب للذِّهن أنّ تلك الماهيّة المعيّنة من أي الأنواع هي.[741]

---

[728] أ: المواضع.

[729] م: ما زادوا.

[730] البرهان: «عند الأصوليّين: ما فصّل الحقّ عن الباطل، وميّز الصَّحيح من الفاسد بالبيان الذي فيه». **المعجم الفلسفيّ** لجميل الصليبا، ٢٠٥/١؛ «وفي القاموس: الحجّة. وعند المنطقيين هو القياس المؤلّف من اليقينيّات سواء كانت بديهيّات أو نظريّات منتهية إلى البديهيّات». **دستور العلماء** للقاضي عبد النبي نكري، ١٦٠/١.

[731] م: ولأنّه.

[732] أ م: لحجّة.

[733] أ – اكتساب.

[734] الماهيّة: «تطلق غالبًا على الأمر المتعلّق: مثل المتعلّق من الإنسان؛ وهو الحيوان النَّاطق مع قطع النَّظر عن الوجود الخارجيّ. والأمر المتعلّق من حيث إنّه مقول في جواب "ما هو" يسمّى "ماهيّة"، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمّى "حقيقة"، ومن حيث امتيازه عن الأغيار "هويّة"». **التّعريفات** للجرجانيّ، ص ٢٥٠.

[735] المركّب: «يطلق على معان في العلوم المختلفة. ومنها ما يتركّب من أجسام مختلفة الحقائق بحسب الحقيقة وهو قسمان: تامّ، وغير تامّ، ويسمّى ناقصًا أيضًا. فالمركّب التّام هو الذي تكون له صورة نوعيّة تحفظ تركيبه زمانًا معتدًّا به، وهو منحصر في المواليد الثّلاث، أي النَّبات والحيوان والمعدن». **كشَّاف اصطلاحات الفنون والعلوم** للتَّهانويّ، ١٥١٢/٢.

[736] م – هي مركّبة.

[737] أ: فيها.

[738] الوجود: «هو مقابل للعدم، وهو بديهيّ، فلا يحتاج إلى تعريف إلا من حيث إنّه مدلول للفظ دون آخر؛ فيعرّف تعريفًا لفظيًّا يفيد فهمه من ذلك اللفظ، لا تصوّره في نفسه. ومثال ذلك: تعريف الوجود بالكون أو الثُّبوت أو التَّحقّق أو الحصول أو الشَّيئيّة أو بما به ينقسم الشَّيء إلى فاعل ومنفعل، وإلى حادث وقديم ويخبر عنه. وهذه كلّها تعريفات لفظيّة أخفى من الشَّيء المعرّف؛ ولا معنى لتعريف الشَّيء بما هو أخفى منه». **المعجم الفلسفيّ** لجميل الصليبا، ٥٥٩/٢.

[739] م: فعمد.

[740] أ – أجزاء.

[741] انظر **شرح الآيات البيّنات** لابن أبي الحديد، ص ١١٩.

وكذلك قالوا: «لا يُحدُّ إلا المركّب ولا يُكتسَب إلا المركّب، وأمّا البسيط[742] فلا يُكتسَب بصورة بالتَّحديد الحقيقيّ، بل قد يُرسَم»، وكلّ ذلك يدلّ على[743] أنّهم عنوا باكتساب التَّصوّر بيانَ الأجزاء التي تركَّب[744] منها، وإنّ من ظنّ أنّهم عنوا باكتساب التَّصوّر ما يعنونه باكتساب التَّصديق فقط غلط عليهم.

والموضع الثَّاني: أنّ لفظة التَّصوّر هل[745] هي لفظة مشتركة بين مسمّيين أم لا؟ فنقول: إنّها عندهم مشتركة بين أمرين:

أحدهما: الشُّعور في الجملة، وهو الشُّعور بحسب الاسم.

والثَّاني: الشُّعور التَّام، وهو معرفة الماهيّة بحسب حقيقتها مفصَّلة، فالتَّصوّر المتقدِّم[746] على التَّصديق هو التَّصوّر الجمليّ بحسب[747] الاسم، والتَّصوّر المتأخِّر عن التَّصديق هو التَّصوّر التَّفصيليّ بحسب الحقيقة.

وأنا أحكي ألفاظ صاحب **البصائر** بعينها في هذا الموضع، وهي منقولة من **كتاب الشِّفاء،** قال صاحب **البصائر**:[748]

> واعلم أنّ كون الحدّ دالًّا على الماهيّة ومفيدًا لتصوّر الذَّات إنّما هو بالقياس إلى من[749] يعلم وجود الشَّيء، أمّا من لا يعلم ذلك فهو في حقّه دالّ على معنى الاسم الشَّارح بمعنى[750]، فإذا حصل له العلم بوجوده صار[751] هذا القول في حقّه دالًّا على الماهيّة بحسب تصوّر ذات الشَّيء،[752] والتَّصوّر الذي حكمنا في أوّل الكتاب بتقدّمه على التَّصديق فهو تصوّر بحسب معنى الاسم لا بحسب الذَّات، أمّا التَّصوّر بحسب الذَّات فهو يفيد العلم بوجود الشَّيء والتَّصديق[753] [به].

---

[742] البسيط: «ثلاثة أقسام للبسيط؛ حقيقي: وهو ما لا جزء له أصلًا كالباري تعالى. وعرفيّ: وهو ما لا يكون مركّبًا من الأجسام المختلفة الطَّبائع. وإضافيّ: وهو ما تكون أجزائه أقلّ بالنِّسبة إلى الآخر. والبسيط أيضًا روحانيّ وجسمانيّ. فالرُّوحانيّ كالعقول، والنُّفوس المجرّدة؛ والجسمانيّ: كالعناصر». **التَّعريفات** للجرجاني، ص ٦٥.

[743] م – فلا يكتسب بصورة بالتَّحديد الحقيقيّ بل قد يرسم وكلّ ذلك يدلّ على.

[744] أ م: ركّب.

[745] أ — هل.

[746] م — المتقدّم.

[747] أ + بحسب.

[748] أ – البصائر.

[749] م: أمر.

[750] م — بمعنى.

[751] أ م: وصار.

[752] ذات الشَّيء: «الذَّاتي لكلّ شيء ما يخصّه، ويميّزه عن جميع ما عداه. وقيل: ذات الشَّيء نفسه، وعينه. وهو لا يخلو عن العرض. والفرق بين الذَّات والشَّخص أنّ الذَّات أعمّ من الشَّخص؛ لأنّ الذَّات يُطلق على الجسم وغيره، والشَّخص لا يُطلق إلا على الجسم». **التَّعريفات** للجرجاني، ص ١٤٣.

[753] م + لقائل أن يقول إذ كان الحدّ لا يفيد التصور إلا بعد العلم والتصور إلا العلم بالوجود والتصديق.

فليس لقائل أن يقول: إذا[754] كان الحدّ لا يفيد التَّصوّرَ إلا بعد العلم بالوجود [والتَّصديقِ به]، والتَّصديقُ به لا يمكن إلا بعد التَّصوّر، فالحدّ لا يفيد التَّصوّر إلا بعد التَّصور[755] وهو دور.[756] وذلك لأنّ التَّصوّر الذي يفتقر إليه التَّصديق هو تصوّر معنى الاسم والمراد به، فإنّ من[757] لا يفهم المراد بلفظ الحدّ[758] لا يمكنه الحكم[759] بوجوده أو عدمه،[760] أمّا[761] التَّصوّر بحسب الذَّات فلا يُشترَط تقدّمه على التَّصديق، بل هو بعده /[٣٧٥ظ] كما بيّنّا.

ثم التَّصوّر السَّابق على التَّصديق ليس من شرطه[762] أن يكون بحيث لو عُلِم وجود الشَّيء لكان هو بعينه تصوّرًا لحقيقة الذَّات وماهيّتها بتصوّر ذاتيَّاتها، بل ربّما كان تصوّرًا له من جهة عارض من عوارضه أو لازم من جهة بعض الذَّاتيّات [دون بعض] أو تصوّرًا[763] له على خلاف ما هو عليه، وأكثر تصوّرات الجمهور فيما يبنون عليه من الأحكام التَّصديقيّة ليس تصوّرًا لحقيقة الذَّات كما هي، مثل ما يتصوّرون من معنى الرُّوح والنَّفس والسَّماء والعقل والهيولى والطَّبيعة وغير ذلك.[764]

انتهت[765] حكاية ألفاظ صاحب **البصائر**.

فنقول: إنّه قد ضيّع في هذا الكلام في غير موضع أنّ التَّصوّر[766] مقول[767] بالاشتراك على قسمين كما شرحناه.

---

[754] م: إذ.

[755] م – فالحدّ لا يفيد التَّصوّر إلا بعد التَّصور.

[756] الدَّور: «هو توقّف الشيء على ما يتوقّف عليه، ويسمّى الدَّور المصرّح: كما يتوقّف "أ" على "ب"، وبالعكس، أو بمراتب، ويسمّى الدَّور المضمر: كما يتوقّف "أ" على "ب"، و"ب" على "ج"، و"ج" على "أ"، والفرق بين الدَّور وبين تعريف الشَّيء بنفسه هو أنّ في الدَّور يلزم تقدّمه عليها بمرتبتين إن كان صريحًا، وفي تعريف الشَّيء بنفسه يلزم تقدّمه على نفسه بمرتبة واحدة». **التَّعريفات** للجرجانيّ، ص ١٤١.

[757] م — فإن من.

[758] أ م: للجن. | أي باللفظ الذي جاء الحدّ لبيان معناه، وهو اللفظ الدالّ على المحدود كالإنسان مثلًا.

[759] أ — الحكم.

[760] أ م: بوجوده وعدمه.

[761] م: إن.

[762] م — من شرطه.

[763] أ م: الذاتيات وتصوّرًا.

[764] **البصائر النَّصيريّة في علم المنطق** للقاضي السَّاوي، ص ١٤٨-١٤٩.

[765] م: انتهته.

[766] أ — أنّ التصوّر.

[767] المقول: «هو المحمول، ووجه إطلاقها على المحمول كون المحمول في القضيّة مقولًا على الموضوع. وجمعه: مقولات، وهي الأجناس العالية التي تحيط بجمعه الموجودات الأساسيّة التي يمكن اسناده إلى كلّ موضوع، وعددها عند أرسطو عشرة». **المعجم الفلسفي** لجميل الصليبا، ٣١٠/٢.

فإذا تحقّق هذان الموضعان أخذنا في[768] الاعتراض على ما ذكره صاحب الكتاب فنقول:[769] إنّ دعواه «أنّ التَّصوّرات غير مكتسبة» يحتمل أقسامًا أربعة:

أحدها: أن يريد أنّ التَّصوّر الجمليّ بحسب الاسم لا يُكتسَب، أي لا يُستدلُّ عليه بحجّة كما يُستدلُّ على التَّصديق النَّظريّ بالحجّة.

والثَّاني: أن يريد أنّ التَّصوّر الجمليّ بحسب الاسم لا يُكتسَب، أي لا يُبحَث عن حقيقة الذَّات التي وُضع الاسم لها.

والثَّالث: أن يريد به [أنّ] التَّصوّر التَّفصيليّ بحسب الحقيقة لا يُكتسَب بالحجّة القياسيّة.

والرَّابع: أن يريد به أنّ التَّصوّر التَّفصيليّ بحسب الحقيقة لا يُبحَث فيه[770] عن[771] أجزاء الماهيّة ومقوّماتها.[772]

فإن أراد الأوّل والثَّالث فهو[773] حقّ، فإنّ التَّصوّرات[774] قد بيَّنَّا من مذهبهم أنّه لا يمكن اكتسابها بالأدلّة القياسيّة سواء كانت تصوّرات بمعنى[775] شرح الاسم أو بمعنى شرح الحقيقة. وإن أراد الثَّاني والرَّابع فليس بحقٍّ، فإنّه لا يستحيل أن يُبحَث عن حقيقة نوعيّة من ماذا تركّبت، كما يبحث عن الإنسانيّة التي هي نوعٌ[776] غيرُ نوع الفرسيّة من ماذا تركّبت، فيفضي بها البحث إلى[777] أنّها تركّبت من جزأين مقوّميْن لها، وهما: الحيوانيّة والنَّاطقيّة، فهذا هو الكلام على نفس الدَّعوى.

فأمّا الكلام على احتجاجه فنقول:

أمّا الحجّة الأولى فإنّها تقتضي[778] صحّةَ استحالة طلب التَّصوّر من حيث هو طلب التَّصوّر، ولخصمه أن يقول: يجوز[779] أن يُكتسَب التَّصوّر من غير طلب، وذلك على وجهين:

---

[768] أ — في.

[769] م: فقول.

[770] أ — فيه.

[771] م: على.

[772] م: مقاماتها.

[773] م — فهو.

[774] م — التصوّرات.

[775] أ م: لمعنى.

[776] النوع: «اسم دالّ على أشياء كثيرة مختلفة بالأشخاص، والنَّوع الإضافيّ هي ماهية يقال عليها، وعلى غيرها الجنس قولًا أوّليًّا أي بلا واسطة: كالإنسان بالقياس إلى الحيوان». **التَّعريفات** للجرجاني، ص ٣١٦.

[777] م: إلا.

[778] أ م + أنّ.

[779] أ م: جوّز.

أحدهما في التَّصوّر بحسب الحقيقة: وهو أن[780] لا يفيد الإنسانُ نفسَه تصوّرًا، بل يفيده غيرُه ولا يكون هو طالبًا، مثل أن يحصُل في ذهن غيري أجزاءُ ماهيّة معيّنة حصولًا أوّليًّا؛ لأنّها أمورٌ عامّةٌ تحصل من جهة الحواسّ والبديهة، فإذا أوردها لي مرتّبة استفدتُ[781] عند سماعها تصوّرَ الماهيّة مع عدم /[٣٧٦و] الطَّلب.

والوجه الثَّاني في التَّصوّر بمعنى الشُّعور المجرّد فقط: وذلك بأن لا تكون[782] تلك الحقيقة مطلوبةً بالذَّات ومقصودًا إليها بالقصد الأوّل، بل المطلوب به[783] شيء غيرها،[784] وليكن ذلك المطلوب تصديقًا حتى لا يقال: الإشكال[785] عائد، ويكون ذلك التَّصديق المطلوب يُوجب لذاته شعورَ الذِّهن بتلك الحقيقة المفروضة، فإذا طلب الإنسان ذلك[786] التَّصديق واستدلّ عليه بحجّة قياسيّة فحصل لزم من حصوله حصولُ الشُّعور بتلك الحقيقة؛ لأنّا فرضناها معلولة لذلك التَّصديق، وإن لم يكن الإنسان طالبًا لتصوّر تلك الحقيقة حين شرع في استحضار ما استلزمها.

وأمّا الحجّة الثَّانية فهي قدح في التَّعريفات الحدّيّة. والجواب عنها: أنّه إمّا أن يوردها بعد اعترافه بأنّ لنا ماهيّة مركّبة أو يمنع ذلك ولا يسلّمه، فإن مَنَع ذلك فقد مَنَع الهيئات الاجتماعيّة[787] والماهيّات العدديّة والأنواع المركّبة من الأجناس والفصول، وذلك نوع[788] من السَّفسطة،[789] ولا كلام لنا مع من يُنكر ذلك؛ لأنّه قد أنكر البديهيّات،[790] وأيضًا فإنّه إذا أنكر الماهيّة المركّبة بالكليّة فقد استغنى عن هذا الاحتجاج؛ لأنّه إنّما احتجّ على إبطال قول من زعم «أنّ الماهيّات المركّبة تُعرَف بحدودها» فإذا أنكر الماهيّات المركّبة أصلًا فقد سقط عنه هذا البحث.

وإن سلّم أنّ لنا ماهيّة[791] مركّبة قيل: فمعلوم بالبديهة[792] أنّ كلّ ماهيّة مركّبة فإنّها محتاجة في تحقّقها إلى تحقّق كلّ واحد من أجزائها، فنحن نُلزِمك في التَّقويم ما ألزمتَنا في التَّعريف فنقول: المقوّم للماهيّة المركّبة إمّا[793] نفسُها، [و]في ذلك تقويم[794] الشَّيء لنفسه وهو محال؛ أو مجموع أجزائها ولا معنى لها إلا مجموع تلك الأجزاء،

---

780 م: الحقيقة وأن.

781 أ م: استعدتُ.

782 م: وذلك أن تكون.

783 م — به.

784أ: المطلوب شيء به غيرها.

785 م: والاشكال.

786 أ — ذلك.

787 أ م: الإجماعية.

788 أ — نوع.

789 السفسطة: «أصل هذا اللفظ في اليونانية (سوفيسما) وهو مشتق من لفظ (سوفوس) ومعناه: الحكيم والحاذق. السفسطة عند الفلاسفة هي الحكمة المموهة، وعند المنطقيين هي القياس المركّب من الوهميّات. والغرض منه تغليط الخصم وإسكاته: كقولنا: الجوهر موجود في الذِّهن، وكلّ موجود في الذِّهن عرض، لينتج أنّ الجوهر عرض». **المعجم الفلسفيّ** لجميل الصليبا، ٦٥٩/١.

790 البديهي: «هو الذي لا يتوقّف حصوله على نظر، وكسب سواء احتاج إلى شيء آخر من حدس أو تجربة أو غير ذلك أو لم يحتج فيرادف الضَّروريّ». **التَّعريفات** للجرجاني، ص ٦٣.

791 أ م: الماهيّة.

792 أ م: بالبديهيّة.

793 م: إلى.

794 م: تقوّم.

فيعود الأمر إلى تقويم الشّيء لنفسه؛[795] أو جزء من أجزائها، وفي ذلك كون ذلك الجزء مقوّمًا لنفسه ولِباقي الأجزاء وهو محال؛ لأنّ تقويم ذلك الجزء لنفسه غير معقول، وإذا[796] لم يكن مقوّمًا لنفسه -والماهيّة لا[797] تكون ماهيّة إلا بذلك الجزء- لم يكن[798] ذلك الجزء مقوِّمًا للماهيّة، وكلّ ما[799] يجيب به عن هذه المعارضة فهو جوابه في تعريف الماهيّة المركّبة.

واعلم أنّ قوله: «عندي أنّ شيئًا منها[800] غير مكتسب» عبارة قاصرة لا تدلّ على المراد، والأوْلى أن يقال: وعندي أنّه لا شيء منها مكتسب كما نقول: لا[801] شيء من الأجسام بقديم؛ فيدلّ بذلك على عموم السّلب[802] ولا يقوم مقامه قولك «إنّ شيئًا من الأجسام غير قديم»؛ لأنّ ذلك يقتضي أنّ بعض الأجسام غير قديم، وهو قضيّة غير القضيّة[803] التي أردتَ التّعبير عنها.

[المقدّمة الثّانية في أحكام النّظر]

[١] مسألة

في أنّ وجوب النّظر هل هو سمعيّ أو عقليّ؟

قال: (**إنّه سمعيّ**)، واحتجّ عليه بقوله تعالى ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾.[804]

أقول: إنّ المراد ﴿وما كنّا معذِّبين﴾ بترك[805] /[٣٧٦ظ] التّكاليف السّمعيّة حتّى نبعث رسولًا، يعرف البشرُ أنّ هاهنا تكاليف لا يستقلّ العقل[806] بدرك وجوبها وهي واجبة، وهذا وإن[807] كان تأويلًا لكن يتعيّن المصير إليه محافظةً على دليل العقل.

795 أ – بنفسه؛ م: بنفسه.
796 م: فإذا.
797 م: ولا.
798 م – يكن.
799 م – ما.
800 أ: ومنها؛ م – منها.
801 م – لا.
802 م: السلبة.
803 م – غير القضيّة.
804 سورة الإسراء، ١٧/١٥.
805 م: بتلك.
806 م: الفعل.
807 م: وهذا إن.

ثم حكى عن أصحابنا أنّهم قالوا: «لو لم يثبت [وجوب] النَّظر إلا بالسَّمع الذي لا تُعلَم صحّتُه إلا بالنَّظر، فللمخاطب أن يقول: لا أنظر حتّى [لا] أعرف كون السَّمع صدقًا، وذلك يفضي إلى إفحام[808] الأنبياء عليهم السَّلام».

وأجاب فقال: (**إنّ هذا لازم عليكم أيضًا؛ لأنّ وجوب النَّظر –وإن كان عندكم عقليًّا– لكنّه غير معلوم بضرورة العقل؛ لأنّ العلم بوجوب النَّظر يتوقّف عند المعتزلة على العلم بوجوب[809] معرفة الله تعالى، وأنّ النَّظر هو الطَّريق إليها لا سواه، وأنّ ما لم يتمّ الواجب إلا به فهو واجب، وكلّ هذه المقدّمات نظريّة، والموقوف على النَّظريّ نظريّ وكان العلم بوجوب النَّظر عندهم نظريًّا، فللمخاطب أن يقول: لا أنظر حتّى [لا] أعرف وجوب النَّظر**).

قال: (**ثم الجواب: أنّ الوجوب لا يتوقّف على العلم بالوجوب وإلا لزم الدَّور، بل يكفي فيه إمكان [العلم] بالوجوب،[810] والإمكان هنا حاصل في الجملة**).

أقول: إنّ المعارضة لا ترد على أصحابنا، ولا الجواب صحيح.

أمّا المعارضة فإنّ أصحابنا قالوا: إنّ القول بكون وجوب النَّظر سمعيًّا يفضي إلى إفحام الأنبياء عليهم السَّلام، وبيَّنوا ذلك بما حكاه عنهم. ووجوب النَّظر عندهم مستفاد من العقل بطريقين:

أحدهما[811] –وهو الطَّريق الأطول–: إنّ معرفة الله تعالى واجبة؛ لأنّها تقرّب من[812] الطَّاعة وتبعّد من المعصية فكانت لطفًا،[813] وكلّ لطف واجب، ولا طريق إليها إلا النَّظر؛ لأنّ الحواسّ لا تدركه تعالى، وليس هو معلوم بالبديهة، فتعيّن أن يكون الطَّريق إلى معرفته[814] [تعالى] النَّظرَ، وما لا يتمّ الواجب إلا به فهو واجب وإلا[815] لكان[816] تكليف ما لا يطاق.[817]

---

[808] أفحم: من "فحم"، فعل رباعي متعدّ، «يقال: كلّمته حتى أَفْحَمْتَه إذا أَسكتَّه في خصومة أو غيرها، ويقال: هاجيته فأَفْحَمْته بمعنى أَسكتُّه». **لسان العرب** لابن منظور «فحم».

[809] م – النَّظر يتوقّف عند المعتزلة على العلم بوجوب.

[810] أ م: الوجوب.

[811] أ م: إحداهما.

[812] م — من.

[813] اللُّطف: فعل ثلاثي لازم، متعد بحرف، لَطَفَ بحاله أو له: رفق به، عامله بلطف ورقّة، رأف به. **معجم الغني** لعبد الغني أبو العزم «لطف». قال الشريف المرتضى في تعريف اللطف: «إنّ اللطف ما دعا إلى فعل الطاعة، وينقسم إلى ما يختار المكلّف عنده فعل الطاعة ولولاه لم يخترها، وإلى ما يكون أقرب إلى اختيارها، وكلا القسمين يشمله كونه داعياً». **الذخيرة في علم الكلام** للشريف المرتضى، ١/٢٩٩.

[814] أ: معرفة.

[815] أ + ما.

[816] أ م: كان.

[817] انظر: **شرح الأصول الخمسة** للقاضي عبد الجبار، ص ٦٤؛ و**المسلك في أصول الدّين** للمحقّق الحلّي، ص ٩٨.

الطَّريق الثَّاني –وهو الأقصر–: إنّ النَّظر يُؤمَّل به زوالُ الخوف؛ لأنّ العاقل يخاف[818] عند النَّظر في العالَم وتغيّره وآثار الصُّنعة الظَّاهرة، [ويفكّر] عليه بأن[819] يكون له صانعًا يطلب[820] منه معرفتَه ويعاقبه[821] إن لم[822] يَشرَع في ذلك، ثم يتبع هذا الخوف أنّه يؤمّل ويرجو[823] زوال خوفه بالنَّظر في الطَّريق المفضية به[824] إلى العلم بالصَّانع، وكلّ نظر يُؤمَّل به زوالُ الخوف فهو واجب؛ لأنّه يتضمّن دفع الضَّرر عن النَّفس.[825]

فهاتان طريقتان لأصحابنا في وجوب النَّظر من جهة العقل.

فنقول: إنّ النَّبيّ عليه السَّلام إذا دعا[826] إلى نفسه وأظهر المعجزة[827] لم يتوجّه على مذهبنا إفحامه بوجه من الوجوه أصلًا؛ لأنّ المخاطب إذا قال:[828] لا أنظر حتّى [لا] أعرف وجوب النَّظر، قال النَّبيّ له: النَّظر /[٣٧٧و] واجب عليك بطريقتين:

إحداهما: إنّي قد أنذرتُك وخوّفتُك، وقد رأيت آثار الخوف ظاهرة وهي صورة المعجزة التي قد أثبت بها، فهي بعاجل الحال يغلب على ظنّك صدقي، وتخوّفك من[829] مخالفتي، فيجب عليك النَّظر والبحث عنها: هل هي معجزة في الحقيقة أم لا؟

والطَّريق الثَّانية: كون المعرفة بصانعك لطف لك؛ لأنّك إذا تقرّر عندك أنّ لك صانعًا يعاقبك على القبيح[830] ويثيبك على الواجب كنتَ إلى فعل الواجب أقرب، وعن مواقعة القبيح أبعد، ولا طريق لك إلى هذه المعرفة إلا بأن تنظر، فالنَّظر إذًا واجب عليك؛ لأنّ لطفك لا يتمّ إلا به.

فالنَّبيّ عليه السَّلام إذا قال للمدعوّ هذا الكلام كان هو الذي قد أفحمه بالحجّة، وكان المدعوّ هو المغلوب المحجوج. ومخالفنا[831] لا يمكنه ما أمكننا؛ لأنّه لا يقول بوجوب المعرفة من حيث كانت لطفًا ولا بوجوب[832] النَّظر من حيث كان[833] يؤمَّل به زوالُ الخوف، فلا يكون النَّبيّ عليه السَّلام على مذهبه قادرًا أن

---

[818] أ – يخاف.

[819] أ م: أن.

[820] أ: بطلت.

[821] أ – ويعاقبه.

[822] م – لم.

[823] أ م: ويرجوا.

[824] أ – به.

[825] انظر: **كتاب المعتمد في أصول الدين** لابن الملاحمي، ص ٧٩–٨٠؛ و**المسلك في أصول الدِّين** للمحقّق الحلّي، ص ٩٧.

[826] م – دعا.

[827] أ م: المعجز.

[828] م – إذا قال.

[829] م: عن.

[830] م – على القبيح.

[831] أ م: ومخالفًا.

[832] أ م: فوجوب.

[833] أ م: كانت.

يحاجّ للمدعوّ[834] عقلًا على وجوب النَّظر، فإذًا كانت معجزته لا تدلّ على صدقه بالضَّرورة، وقال له المدعوّ: لِمَ قلتَ: إنّ النَّظر في معجزتك واجب عليَّ؟ فقد أفحمه لا محالة، فبان أنّ المعارضة لا ترد علينا.

وأمّا الجواب: فهو أيضًا غير صحيح؛[835] لأنّا ما قلنا: لو كان النَّظر واجبًا سمعًا لزم أن لا يجب النَّظر والشَّرعيَّات على المكلَّفِين بعد ظهور المعجزة ليقال لنا: الوجوب لا يتوقّف على العلم بالوجوب؛ بل على إمكان العلم بالوجوب، وإنّما قلنا: لو كان النَّظر واجبًا سمعًا[836] لزم إفحام مدعوّ[837] الكفّار الأنبياءَ كما تقدّم، فأين أحدُ الأمرين من الآخر!

[٢] مسألة

في أنّ العلم[838] النَّظريّ هل يتولّد عن النَّظر أم لا؟

قال: (**حصول العلم عقيب النَّظر الصَّحيح بالعادة عند الأشعريّ، وبالتَّولّد عند المعتزلة. والأصحّ الوجوب، لا على سبيل التَّولّد، فإنّ كلّ من علم أنّ العالَمَ متغيّر،[839] وكلّ متغيّر[840] ممكن، فمع حضور هذين العلمين في الذِّهن يستحيل أن لا يعلم أنّ العالم ممكن، والعلم بهذا الامتناع ضروريّ.**

وأمّا إبطال التَّولّد؛ فلأنّ[841] العلم في نفسه ممكن، فيكون مقدورًا لله تعالى، فيمتنع وقوعه بغير قدرته).

أقول: هذا الكلام متناقض؛ لأنّه إذا كان العلم يجب عند النَّظر وجوبًا ضروريًّا استحال أن يقال: إنّه واقع بقدرة الله تعالى؛ لأنّه إمّا أن يكون وجوبه عنه وجوبَ المعلول عن العلّة أو يكون النَّظر شرطًا له أو متلازمين في درجة واحدة كالمتضايفين ومعلولي العلّة الواحدة.

وهذا الأخير باطل؛ لأنّا نجد بينهما ترتّبًا عقليًّا وتقدّمًا ذاتيًّا، ونجد النَّظر يتقدّم العلم، ونجد أنفسنا وأذهاننا تنظر فتعلم، وتُرتِّب المقدّمات فتنتج.[842]

---

[834] أ: المدعوّ.

[835] أ – غير صحيح.

[836] م – لزم أن لا يجب النَّظر والشَّرعيَّات على المكلَّفِين بعد ظهور المعجزة ليقال لنا الوجوب لا يتوقّف على العلم بالوجوب بل على إمكان العلم بالوجوب وإنّما قلنا لو كان النَّظر واجبًا سمعًا.

[837] أ م: موفر.

[838] أ: علم.

[839] أ م: متعيّن.

[840] م – وكلّ متغيّر.

[841] أ م: فإنّ.

[842] أ م: قبيح.

والثَّاني أيضًا باطل؛ لأنّه لو كان النَّظر شرطًا له فإن كان هو شرطًا أيضًا للنَّظر كان إمّا دورًا مستحيلًا، أو أن يرجع الأمر عند التَّحقيق /[٣٧٧ظ] إلى[843] كونهما في درجة واحدة لا ترتيب بينهما، وقد أبطلناه. وإن لم يكن العلم شرطًا له فليجز حصول النَّظر من غير علم؛ لأنّ الشُّروط التي لا تنعكس هكذا تكون، ومعلوم أنّه يستحيل وجود نظر صحيح ولا علم، وقد أقرّ هو بامتناعه وقال: «إنّه ضروريّ».

فتعيّن القسم[844] الأوّل، وهو أن يكون وجوبه عنه وجوبَ المعلولات عن عِلَلها، وذلك يناقض قوله: «هو ممكن، فيكون واقعًا بقدرة الله تعالى» لاستحالة اجتماع مؤثّرين على أثر واحد.

على أنّ القضيّة القائلة «كلّ ممكن مقدور لله تعالى» فيها كلام، والقضيّة القائلة «كلّ مقدور لله تعالى فهو واقع بقدرته» غير صحيحة، وسيأتي فسادها.

[الرُّكن الثَّاني في تقسيم المعلومات]

[١] مسألة

في تعريف الوجود ما هو؟

قال: (**تصوّر الوجود والعدم بديهيّ؛ لأنّ قولنا «كلّ معلوم إمّا أن يكون موجودًا أو معدومًا» بديهيّ، وهو موقوف على تصوّر التّصوّرين، وما يتوقّف عليه البديهيّ أولى أن يكون بديهيًّا؛ ولأنّ العلم بالوجود جزء [من][845] علمي بأني موجود، وإذا كان العلم بالمركّب بديهيًّا كان العلم[846] بمفرداته[847] كذلك**).

أقول:[848] إنه قد ارتكب هذا القياس بطرده في كثير من الأشياء كالوحدة والكثرة؛ والعلّة[849][والمعلول]؛ والمماثلة والمخالفة والمضادّة؛ والمؤثّرية والمتأثّريّة؛ ونحو ذلك، وبالجملة بكلّ تصديق بديهيّ فإنّه يقول:[850] تصوّر أجزائه بديهيّ.

---

843 أ + إلى.

844 أ – القسم.

845 أ: أقول؛ م: هنا البياض بمقدار كلمة، والصحيح ما أثبتناه.

846 م – العلم.

847 أ م: مفرداته.

848 أ: يقول.

849أ م: العلم.

850 أ: ويقال.

ولقائل[851] أن يقول له: أتزعم أنّ التَّصديق إذا كان بديهيًّا فلا بدّ أن تكون أجزائه مشعورة[852] بها في الجملة، أم تزعم أنّه لا بدّ وأن تكون أجزائه معلومةَ الحقيقة والكُنه.

فإن أراد الأوّل فلا نزاع في ذلك؛ لأنّ[853] أجزاء التَّصديق متى[854] لم تُشعَر بها بالكليّة لم ينتظم فيها تصديق.

وإن أراد الثَّاني فهو ممنوع، وبيانه[855] أنّ الأمر الذي أُشيرَ إليه بقوله: «"أنا" جزء من قولي "تحرَّكتُ"، وقولي "تحرَّكتُ" تصديق بديهيّ» وليس ذلك الأمرُ الذي الضَّمير عبارة عنه معلومَ الحقيقة والكُنه بالبديهة؛ بل ولا الحركة التي هي الجزء الأوّل من التَّصديق[856] معلومةَ الحقيقة [والكُنه] بالبديهة، وكذلك قولنا: «ذات الباري إمّا موجودة أو معدومة» تصديق بديهيّ، ولا يقتضي ذلك أن نكون عارفين بحقيقة ذات الباري، وإذا كان كذلك بطل ما يقوله دائمًا في هذه المباحث: «إنّ كلام المتكلّمين في حدودها ورسومها لغوٌ لا حاجة إليه»، وذلك لأنّهم ما[857] أنكروا أنّ للأذهان شعورًا بها في الجملة، وإنّما أبوا[858] البحث في حقائقها وذواتها[859] ما هي[860] إمّا بما يدلّ على الحقيقة قطعًا أو بما تتميَّز الحقيقة عن[861] غيرها، ولا ريب أنّه يحصل من ذلك فوائد كثيرةٌ بِتَعمُّن[862] النَّظر فيها والوقوف عليها.

---

[851] أ: وبيانه.

[852] أ م: مشعورًا.

[853] أ — لأن.

[854] أ — متى.

[855] أ – وبيانه.

[856] أ — من التصديق.

[857] أ — ما.

[858] أ: أحب.

[859] م: وذاتها.

[860] م — ما هي.

[861] م: من.

[862] أ م: يتعين.

[٢] مسألة

في أنّ الوجود هل هو مقول بالاشتراك المعنويّ على الموجودات أم لا؟

اختياره في هذا الكتاب مذهبُ شيخنا أبي الحسين[863] رحمه الله، /[٣٧٨و] وهو أنّ الوجود عين[864] الذّات.

واحتجّ لمن ذهب إلى[865] أنّ الوجود زائد بما معناه: أنّا إذا علمنا وجود شيء لم يتغيّر ذلك الاعتقاد بتغيّر[866] اعتقاد كونه جوهرًا أو عرضًا،[867] وذلك يقتضي كون الوجود أمرًا مشتركًا [بينهما].

أجاب عنه فقال:[868] «هذا يقتضي أن يكون للوجود وجود آخر، ويلزم التّسلسل».

أقول: هذا لا يلزمهم؛ لأنّهم قالوا: قد نعلم الشّيء موجودًا ونشكّ في ماهيّته هل هو جوهر[869] أو عرض؟ ويتبدّل أحد الاعتقادين لو حصل بالآخر، والعلم بكون ذلك الشّيء موجودًا مستمرًّا لم يتبدّل، والمتبدّل غير ما ليس بمتبدّل، فكونه موجودًا أمر زائد[870] على كونه جوهرًا أو عرضًا،[871] ونظير ذلك أن نعلم الوجود موجودًا ونشكّ في ماهيّته هل هو عرض أو جوهر؟[872] والعلم[873] بكون ذلك الوجود موجودًا ومستمرًّا لا يتبدّل مع تبدّل[874] اعتقاد ماهيّته أيُّ شيءٍ هو، وهذا محال.

---

[863] هو محمد بن علي بن الطيب أبو الحسين البصري المتكلم المعتزلي (ت ٤٣٦هـ/١٠٤٤م) ولد ببصرة، قضى معظم حياته ببغداد وتوفى بها، وله التّصانيف الواسعة في العلوم العقليّة، قال الخطيب البغدادي: "له تصانيف وشهرة بالذكاء والديانة على بدعته" من كتبه: المعتمد في أصول الفقه، وتصفّح الأدلّة، وغرر الأدلّة، وشرح الأصول الخمسة، انظر: **تاريخ بغداد** للخطيب، ٣/١٠٠؛ و**عيون الأنباء** لابن أبي أصيبعة، ص ٣٢٤؛ و**طبقات المعتزلة** لابن المرتضى، ص ١١٨-١١٩؛ و**لسان الميزان** لابن حجر، ٥/٢٩٨.

[864] أ م: غير.

[865] م – لمن ذهب إلى.

[866] أ – الاعتقاد بتغيّر.

[867] م + كونه جوهرًا أو عرضًا.

[868] أ – فقال.

[869] أ م: جوهرًا.

[870] أ م: أمرًا زائدًا.

[871] م: عرض.

[872] أ م: عرضًا أو جوهرًا؛ م + يكون.

[873] أ — والعلم؛ م: العلم.

[874] م – مع تبدّل.

لأنّه[875] لا يتصوّر العلم بكون الوجود موجودًا. فإن قلتَ: بل[876] يكون الوجود حاصلًا، وذلك الحصول هو الوجود.

قلتُ: إن أردتَ بكونه حاصلًا أنّه حاصل[877] للماهيّة فذلك كلام معناه: أنّ الماهيّة موجودة، وهذا صحيح؛ وإن أردتَ بكونه حاصلًا أنّه شيء موجود فهذا محال؛ لأنّ الوجود هو الحصول في الأعيان، ومحال أن يكون الحصول أمرًا موصوفًا بالحصول؛ لأنّ الشَّيء لا يوصف بنفسه.

وعندي في هذا الموضع توقّف، وأحتاج إلى[878] أن أراجع فكري فيه.

[٣] مسألة في الحال

احتجّ[879] لمثبتيها بأنّ الوجود وصف مشترك فهو مغاير للماهيّة، فإمّا أن يكون معدومًا وهو محال؛ لأنّ الوجود لا يكون عينَ العدم،[880] وإمّا أن يكون موجودًا فيكون موجودًا بوجود آخر ويلزم التَّسلسل، فثبت أنّه لا موجود ولا معدوم، وهو الحال.

أجاب فقال: (**يجوز أن يقال: إنّ الوجود موجود، ولا يلزم التَّسلسل؛ لأنّه إنّما يلزم أن لو شارك الوجود الماهيّة في أمر ثبوتيّ، وخالفها في أمر ثبوتيّ. فأمّا إذا كان الاختلاف في أمر عدميّ فلا يلزم التَّسلسل، وهاهنا كذلك؛ لأنّ الوجود يشارك الماهيّة الموجودة[881] في الموجوديّة ويخالفها بقيدٍ عدميّ، وهو أنّه وحده وإن كان موجودًا، ولكن ليس معه شيء[882] آخر، والماهيّة الموجودة وإن كانت موجودة، ولكن لها مع مسمّى الموجوديّة أمر[883] آخر وهو الماهيّة، وإذا كان الأمر كذلك لم يلزم أن يكون الوجود موجودًا بوجود آخر، بل تكون موجوديّته عينَ[884] ماهيّته، وعلى هذا التَّقدير ينقطع التَّسلسل**).

قال: (**وهذا بعد المساعدة على أنّ الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات**).

---

[875] أ م: لأنهم.

[876] أ م: بلى.

[877] أ م: حاصلا؛ م + في.

[878] أ – إلى.

[879] أ – احتجّ.

[880] العدم: «هو الفقد، وضدّ الوجود، وهو عبارة عن لا وجود، ولا وجود نفي للوجود، والمتَّصف بصفة النَّفي يكون منفيًّا، كما أنّ المتَّصف بصفة الإثبات يكون ثابتًا. والعدم المطلق: هو الذي لا يضاف إلى شيء، والمقيّد: ما يضاف إلى شيء نحو: عدم كذا، والعدم السَّابق: هو المتقدّم على وجود الممكن، والعدم اللاحق: هو الذي بعد وجوده، والعدم المحض: هو الذي لا يوصف بكونه قديمًا ولا حادثًا ولا شاهدًا ولا غائبًا». الكليّات لأبي البقاء الكفوي، ص ٦٥٥.

[881] م – يشارك الماهيّة الموجودة.

[882] أ م: شيئًا.

[883] أ م: أمرًا

[884] أ م: غير.

أقول: إذا سلّمتَ[885] أنّ الوجود صفة فهل تُسلِّم[886] أنّ للوجود هويّة يشير الذِّهن إليها أم لا[887] هويَّة له؟ فإن قال بالثّاني فذلك نفيٌ[888] لكون الوجود صفة؛ لأنّ كلّ صفة فلها هويّة، وهي أمر[889] مخصوص متعيّن. وإن قال بالأوّل قيل له: لِمَ قلتَ إنّ الوجود الذي يشارك /[٣٧٨ظ] الماهيّة في الموجوديّة لا يخالفها إلا بذلك القيد[890] العدميّ الذي ذكرتَه؟[891] ولِمَ لا يجوز أن يكون مخالفها هويّتَه وتشخُّصَه؟ لأنّ[892] تشخّص الهويّات يستحيل أن يحصل في غيرها وإلا[893] كان الشَّيء عينَ[894] غيره، وإذا خالفها بهويّته[895] وشاركها في مسمّى الموجوديّة وجب أن تكون موجوديّته زائدة[896] على هويّته، وعاد إشكال التّسلسل.

ثم يقال له: أتسلّم أنّ أدلّة كون الوجود صفةً[897] مشتركةً أدلّةٌ صحيحةٌ أم لا؟

فإن قال: لا، رجع عن قوله: «إنّا قد ساعدنا على كون الوجود [وصفًا] مشتركًا».

وإن قال: نعم، قيل له: أيجوز في الأدلّة العقليّة أن تنخرم وتنتقض في بعض المواضع أم يجب لها أن تكون مطّردة وجارية في كلّ مجاريها على السَّواء؟ فإن قال بالأول، فذلك يفضي إفساد الأدلّة العقليّة كلّها، ولا يُؤمَن في كلّ صورة مخصوصة من جزئيّاتها أن لا تطّرد فيه، وهذا سفسطة محضة. وإن قال بالثّاني، قيل[898] له: فإذا سلّمتَ أنّ الوجود موجود[899] فكيف يمكن بعد تسليم ما تقدّم أن لا يكون موجودًا بوجود زائد[900] عليه؟ وهل هذا إلا تهافت من القول؟ ونحن نذكر من أدلّة كون الوجود [وصفًا] مشتركًا دليلًا واحدًا ليُعلم أنه مطّرد في كلّ[901] أمر له تحقّق[902] وحصول ما، سواء كان موجودًا[903] أو غيرَ موجود،[904] وهو قولهم: «إنّ الموضوع يجب أن يكون غيرَ المحمول،[905] فلو كان كون السَّواد موجودًا هو كونه سوادًا لكان قولنا المعنويّ لا اللَّفظيّ[906] لئلَّا

---

[885] أ م: سهّلت.

[886] أ: سلم.

[887] م + لا.

[888] أ م: بقي.

[889] أ م: أمرها.

[890] م — القيد.

[891] أ م: ذكرت.

[892] أ: لا.

[893] أ م: غيرها إلا.

[894] أ: غير.

[895] أ م: هويّته.

[896] م: زائد.

[897] أ — صفة.

[898] أ: قال بالباقي وإن قيل.

[899] م — موجود.

[900] أ م: زائدًا.

[901] أ — كلّ.

[902] أ م: تحقيق.

[903] أ م: وجودًا.

[904] أ م: وجود.

[905] أ: المجهول. | المحمول: «عند المنطقيّين هو الذي يسميه النَّحويّون خبر المبتدأ، وهو الصِّفة. ومثال ذلك من قولنا: "زيد كاتب"؛ فـ"زيد" هو الموضوع، و"كاتب" هو المحمول بمعنى الخبر. وهو المحكوم به في القضيّة الحمليّة دون الشَّرطيّة، وفي الشَّرطيّة يسمّى مقدّمًا. والمحمول صفة تطلق إيجابًا وسلبًا على موضوع مشخّص بالذَّات. وهو الحدّ الذي يضاف إلى الموضوع في القضيّة أو يستند إليه، أو هو المحكوم به أنّه موجود أو ليس بموجود لشيء آخر». **المعجم الشَّامل لمصطلحات الفلسفة** لعبد المنعم الحنفيّ، ص ٧٥٥.

[906] لعلّ المؤلّف يشير بهذا الدليل المنسوب إلى الأشاعرة قول فخر الدِّين الرَّازي في **الأربعين**: «هي أنّا في بداهة العقول ندرك الفرق بين التَّصوّر والتَّصديق. فالفرق بين

يقال: هذا تمسّك بعبارة "السَّواد موجود[907]" جارٍ مجرى قولنا: "السَّواد سواد[908]"، ومعلوم أنّه لا يجري مجراه؛ لأنّ أحدهما مفيد والآخر غير مفيد».[909] وهذا الدَّليل متحقّق في[910] الوجود، فإنّه لو كان وجوده هو ذاته لكان لا[911] فرق [بين] أن يقال: "الوجود حاصل ومتحقّق" وبين أن يقال: "الوجود وجود" ومعلومٌ ثبوت الفرق بينهما.

ثم نكلّمه في احتجاجه فنقول: إنّ هذا الجواب مأخوذ من مذهب أرسطو[912] وأصحابه، وهو أنّ الوجود مشترك، ولكن الوجود الواجب ينفصل عن وجودات الموجودات الممكنات بفصل سلبيّ، وهو أنّه ليس عارضًا[913] لشيء من الماهيّات، ووجودات الممكنات عارضة كلّها، ولكنّه لا يتمشَّى هاهنا؛ لأنّ الكلام في وجود السَّواد مثلًا فنقول: السَّواد المتحقّق[914] في الخارج ذات ووجود قائم بها، فإذا اعتبرَ[915] الذِّهن نفس الوجود المذكور فقط

قولنا: "السَّواد" وبين قولنا: "السَّواد موجود" معلوم بالبداهة. ولذلك فإنّ من قال: "السَّواد" وسكت حكم كلّ عاقل بأنّه ما نفى، وما أثبت، وما ذكر كلامًا مفيدًا. وإذا قال: "السَّواد موجود" أو "غير موجود" فقد نفى، أو أثبت، وادّعى، ويطالب على صحة ما ذكره بالحجّة. ولو كان كونه موجودًا هو نفس كونه سوادًا لما حصل الفرق المذكور المعلوم بالبداهة.

فان قيل: هذا الفرق الذي ذكرتم واقع بحسب اللفظ، لا بحسب المعنى. فالجواب: أنّا نعلم بالبداهة أنّ من ادّعى أن للعالم صانعًا، ثم أقام الدَّليل على دعواه، لم يكن مطلوبه بهذه الحجّة نفس اللفظ، بل المعنى. فسقط ما ذكروه من السُّؤال». **الأربعين في أصول الدِّين** لفخر الدِّين الرَّازي، ص ٨٧

[907] أ م: موجودًا.

[908] أ م: سوادًا.

[909] وفي **المحصّل** يقول فخر الدِّين الرَّازي: «...فمن المعلوم بالضَّرورة أنّ قولنا "السَّواد إمّا أن يكون موجودًا أو معدومًا" لا يمكن التَّصديق به إلا بعد تصوّر قولنا "السَّواد موجود"، "السَّواد معدوم". لكن كلّ واحد منهما باطل؛ أمّا الأول؛ فلأنّا إذا قلنا "السَّواد موجود" فإمّا أن يكون كونه سوادًا هو نفس كونه موجودًا أو مغايرًا له. فإن كان الأوّل كان قولنا "السَّواد موجود" جاريًا مجرى قولنا "السَّواد سواد" وقولنا "الموجود موجود"، ومعلوم أنّه ليس كذلك، لأنّ هذا الأخير هذر والأول مفيد». **المحصل** لفخر الدِّين الرَّازي، ص ٣١.

[910] أ: فإنّ.

[911] أ: ولا.

[912] أَرسطو (بالإغريقيّة: Ἀριστοτέλης) (ت. ٣٨٤-٣٢٢ ق.م.) أو أَرِسطوطَاليس؛ وهو من أكابر فلاسفة اليونان، يعدُّ من تلاميذ أفلاطون، هو معلّم الإسكندر الأكبر، وله كتب كثيرة ومهمّة للغاية تحتوي على مجالات عدّة منها: الميتافيزيقيا، والفيزياء، والموسيقى، والمنطق، والبلاغة، والسِّياسة، والأخلاقيات وغيرها. وقد سمي أتباعه بالمشائين؛ لأنّ أرسطو كان من عادته أن يمشي بين تلاميذه وهو يلقي عليهم الدروس. لقد أثّر أرسطو كثيرًا في مفكّري العالم لاسيما بعلم المنطق الصُّوري. انظر: **حياة مشاهير الفلاسفة** لديوجينيس اللائرتيّ ١/٣٧١-٣٩٩.

[913] أ م: عارض.

[914] أ م: التحقيق.

[915] أ: بها فاعتبر.

وحكم عليه بأنّه حاصل في الخارج، فقد شارك الحركةَ الحاصلة في الخارج في مطلق الحصول في الخارج،[916] وامتاز عنها بأنّه موجود وتلك حركة، فقد تحقّق الإشكال ولزم التَّسلسل.

فإن أراد أنّ[917] ذلك الوجود المذكور إذا اعتبره الذِّهن على انفراده فهو ممتاز بأنّه ليس عارضًا لشيء من الماهيّات كما قالت الفلاسفة في الوجود الواجب فهذا محال؛ لأنّا /[٣٧٩و] فرضنا أنّه عارض.[918] وأيضًا فلو كان غيرَ عارض لمَا جاز أن يعدم السَّواد المفروض؛ لأنّ وجوده غيرُ عارض، والوجود غير العارض يستحيل أن يزول؛ لأنّ الوجود لا يصير عدمًا. وأيضًا فيلزم أن يكون وجود السَّواد هو حقيقة ذات الباري على قول الفلاسفة من غير أن يمتاز أحدهما عن الآخر بأمر ما، وكلّ هذا محال.

وإن أراد بقوله: «إنّه يمتاز بقيد سلبيٍّ وهو أنّه ليس معه غيرُه» أنّ المفهوم من مجموع قولنا "ماهيّة موجودة" مفهوم مركّب، فهو غير المفهوم من قولنا "الوجود" وحده.

قيل له: ومن سلّم[919] لك أنّا[920] نعتبر الوجود فقط ونمايز بينه وبين اعتبار قولنا "ماهيّة موجودة"، فإنّا لا نوافقك على ذلك، بل كما يعتبر الذِّهن قولنا "ماهيّة موجودة" فيحصل منه مفهوم مركّب، كذلك يعتبر قولنا "وجود حاصل" فيحصل منه مفهوم مركّب، وما به الاشتراك[921] غير ما به الامتياز، فيعود التَّسلسل.

قال صاحب الكتاب: (**[قالت النُّفاة:] وحاصل أدلّة مثبتي الأحوال على اختلافها راجعة إلى حرف واحد، وهو أنّ الحقائق مختلفة بخصوصيّاتها ومشتركة في عموميّاتها،[922] وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، ثم بيّنوا[923] أنّ ذلك ليس بموجود ولا معدوم، فأثبتوا الواسطة**).

قال: (**وقد اعترضهم نفاة الأحوال فقالوا: هذا يقتضي أن يكون للحال [حال] إلى غير النِّهاية؛ لأنّ هذه الأحوال التي يثبتها أربابها لا شكّ أنّها متخالفة في خصوصيّاتها ومتساوية في عموم كونها حالًا، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، فيلزم أن يكون للحال حال إلى غير نهاية**).

قال: (**وقد عجز الأوّلون والآخرون من[924] مثبتي الحال عن دفع هذا السُّؤال، وعندي أنّه غير وارد؛ لأنّ من أثبت الحال بيّن أنّ السَّواد والبياض مثلًا يشتركان في الموجوديّة[925] ويختلفان في السَّواديّة والبياضيّة، وما به الاشتراك والامتياز لا يجوز أن يكونا [شيئًا واحدًا، ولا يجوز أن يكونا] سلبيَّين، فلا جرم**

---

[916] م – في الخارج.

[917] م – أنّ.

[918] أ م: عارضًا.

[919] أ م: سلّمه.

[920] م: لك أن لا.

[921] م + ما به الاشتراك.

[922] أ م: عموماتها.

[923] أ: ثبّتوا.

[924] أ م: عن.

[925] أ م: الوجوديّة.

أثبت هذا المستدلّ أمرين ثبوتيّين: أحدهما كونه سوادًا، والآخر وجوده. أمّا الوجوديّة[926] والسَّواديّة فهما يختلفان بحقيقتهما ويشتركان في الحاليّة، لكنّ الحاليّة[927] ليست صفة ثبوتيّة؛ لأنّه لا معنى للحال إلا ما لا يكون موجودة ولا معدومة، وإذا كان الاشتراك واقعًا في وصف سلبيّ لم يلزم أن تكون الحاليّة صفة قائمة بالوجود،[928] فلم يلزم أن يكون للحال حال،[929] فيندفع الإلزام).

قال: (**ف﴿اَلْحَمْدُ لله الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلا أَنْ هَدَانَا اللهُ﴾[930]**).

أقول:[931] إنّ الله تعالى لم يهده[932] إلى هذا، وإنّما هدتْه إليه نفسُه؛ لأنّه تعالى لا[933] يهدي إلى غير الصَّواب[934] اللّهم إلا أن يكون ارتكب القياس في مذهبه، إنّ الله تعالى /[٣٧٩ظ] فهو فاعل الحَسَن والقبيح.

وهذا الجواب عندي ليس بصحيح، وبيان ذلك أنّه قال: «الوجوديّة والسَّواديّة[935] متباينان بحقيقتهما ويشتركان في الحاليّة، لكنّ الحاليّة[936] ليست صفة ثبوتيّة؛ لأنّه لا معنى للحال إلا ما لا يكون موجودة ولا معدومة». وهذا الكلام مستقيم إلى هاهنا، ثم قال بعده: «وإذا[937] كان الاشتراك واقعًا في وصف سلبيّ لم يلزم أن تكون الحاليّة صفة قائمة بالوجود، فلم يلزم أن يكون للحال حال».

فيقال له: هذه النَّتيجة هي قولك «وإذا كان الاشتراك واقعًا في وصف سلبيّ» لا تنتجها تلك المقدّمات؛ لأنّ الحال إذا كان لا معنى لها إلا ما لا يكون موجودة ولا معدومة لم تكن الحاليّة وصفًا سلبيًّا، بل تكون لا وجوديّة ولا عدميّة؛ لأنّ الحاليّة هي كونها حالًا فهو يتبع نفسها، فإن كانت وجوديّة فالحاليّة وجوديّة، وإن كانت عدميّة فالحاليّة عدميّة، وإن كانت واسطة فالحاليّة واسطة، فالمغالطة من كلمة أسقطها وذلك أنّه لما قال في الأوّل «ويشتركان في الحاليّة لكنّ الحاليّة ليست بصفة ثبوتيّة» أسقط كلمة لو قالها لَانكشف، والكلمة أن يقول: "ولا عدميّة".

فإن قلتَ: هب أنّ الحاليّة كما تريد واسطة، لكنّ الغرض يحصل مع ذلك؛ لأنّها إذا كانت واسطة لم تكن بصفة قائمة بالوجود، فلم يلزم أن يكون للحال حال.

قلتُ:[938] لمَ قلتَ إنّها لا تكون صفة قائمة بالحال مع فرضنا إيّاها واسطة؟ بيّن ذلك أنّ[939] أصل الاستدلال [مبنيّ] على إثبات الأحوال [على] ما قد ذكره المصنّف، وهو: «أنّ السَّواد والبياض يشتركان في

---

926 أ م: الوجود.

927 م – لكنّ الحاليّة.

928 أ م: بالموجود.

929 م: حالًا.

930 سورة الأعراف، ٤٣/٧.

931 أ م + أقول.

932 أ: يهد.

933 م — لا.

934 أ م: الثواب.

935 أ م: الوجود والسَّواد.

936 م – لكنّ الحاليّة.

937 أ: وإن.

938 أ: فأما.

939 م — أن.

الموجوديّة،[940] ويختلفان في السَّواديّة والبياضيّة»، وذلك يقتضي أن يكون الموجوديّة[941] أمرًا قائمًا بالسَّواديّة، يعمّ السَّواديّة والبياضيّة معًا، ومعلوم أنّ الوجود عندهم -أصحاب هذه الدَّلالة- حال، وهو واسطة، وهو قائم بالسَّواد، فكيف يمنعون من كون الواسطة صفة قائمة بالموصوف، وأصل الاستدلال مبنيّ عليه؟ فنسبة الحاليّة إلى الأحوال كنسبة الوجود والأمور العامّة[942] إلى الأنواع المختلفة، فكما كانت الأمور العامّة والوجود صفات قائمة بموصوفات، وتلك الصِّفات أحوال ولم تمتنع -مع كونها واسطة بين الوجود والعدم- أن تكون صفات قائمة بموصوفات، كذلك لا يستحيل أن تكون الحاليّة بالنِّسبة إلى الأحوال صفةً قائمةً بموصوف، وإن كانت واسطة لا موجودة ولا معدومة.

وبالجملة فقد ظهر أنّه رام قطع التَّسلسل من حيث يوهم أنّ كون الحال حالًا أمر سلبيّ، يحضّ له حكمُ إيجاد نفسها.[943] وقد بيَّنّا أنّ ذلك دعوى لم تدلّ عليها سياقة الكلام، ومقتضى /[٣٨٠و] الأدلّة التي يذكرها مثبتو الأحوال أن يكون كون[944] الحال حالًا، وكما أنّ الحال مع كونها واسطة لم يمتنع قيامها بموصوف،[945] وحينئذ يعود التَّسلسل جذعًا.[946]

قال صاحب الكتاب: **(وقد احتجّ مثبتو الحال بأنّ العلوم المتعلّقة بالمعلومات المختلفة مختلفة، ثم إنّا نحدّ العلم بحدٍّ [واحد] تندرج فيه تلك العلوم المختلفة كلّها، والمحدود ليس هو اللفظ بل المعنى،[947] فالعلميّة وصف مشترك فيه بين تلك الماهيّات المختلفة. فإن كان ذلك الوصف موجودًا لزم قيام العرض بالعرض، وإن كان معدومًا فهو باطل؛ لأنّا نعلم بالضَّرورة أنّ ذلك الأمر المشترك فيه ليس سلبًا صرفًا، فإذًا[948] هو صفة لا موجودة ولا معدومة).**

ثم قال: **(وقد أجابت الفلاسفة عن هذا فقالوا:[949] الأجناس والفصول التي تتقوّم بها الأنواع البسيطة في الخارج موجودات في الأذهان لا في الأعيان).**

---

[940] أ م: الوجوديّة.

[941] أ م: الوجوديّة.

[942] أ م: العاميّة.

[943] م – له حكمُ إيجاد نفسها.

[944] م — كون.

[945] أ م + فكذلك كون الحال حالًا مع كونها واسطة لا يمتنع قيامها بموصوف.

[946] الجذع: الصَّغير السِّن، والجذع اسم له في زمن ليس بسنّ تنبت ولا تسقط وتعاقبها أخرى، وقولهم: فلان في هذا الأَمر جَذَعٌ إذا كان أخذ فيه حديثًا. وأعدتُ الأمر جذعًا أَي جديدًا كما بدأ. **لسان العرب** لابن منظور «جذع».

| هنا تأتي العبارة مجازًا بمعنى أنه لم يتخّلص من التسلسل.

[947] أ: اللفظ بالمعنى.

[948] أ– فإذا.

[949] أ: فقال.

قال:[950] **(والاعتراض عليهم: إنّ الحكم الذِّهنيّ إن كان مطابقًا للخارج عاد كلام مثبتي[951] الأحوال، وإلا فهو جهل، ولا عبرة[952] به)**.

أقول:[953] ما تعني بالجهل؟ أتعني[954] به أنّه[955] التَّصوّر الذي لا يكون مطابقًا للخارج أم تعني به أنّه الاعتقاد الذي لا يكون مطابقًا لما في الخارج؟[956] فإن أراد الأوّل كان كأنّه قال: إن لم يكن التَّصوّر الذِّهنيّ مطابقًا لما[957] في الخارج لم يكن مطابقًا في الخارج، وذلك إلزام الشَّيء على نفسه بتغيّر العبارة فقط، وإن أراد الثَّاني فيقال له: هذا أمر لا يتحقّق إلا في الاعتقادات وهي أمور تصديقيّة، إذا جزم الذِّهن بها ولم تكن مطابقة للخارج[958] كانت جهالات، فكانت فاسدة لا عبرة بها؛ لأنّ الذِّهن جزم بأنّ الأمر في الخارج كذا وليس هو في الخارج كذا فكان كاذبًا. وأمّا التَّصوّر فهو مجرّد ارتسام الصُّورة في الذِّهن فقط، ولا[959] حكمَ فيه أصلًا لا بسلب ولا بإيجاب، فلا يفتقر إلى أن يكون له في الخارج ما يطابقه. وكذلك كان الباري تعالى قبل خلق الأشياء يتصوّرها، وليس ذلك التَّصوّر جهلًا لعدم تحقّق ما يطابقه في الخارج.[960]

[تقسيم المحدثات على رأي المتكلمين]

[١] مسألة

في أنّ الظّلمة هل[961] هي ثبوتيّة أم لا؟

[قال:] **(والأقرب[962] أنّها عدم الضَّوء عمّا من شأنه أن يكون مضيئًا؛ لأنّ في الليل إذا جلس واحد عند النَّار وآخَر بعيدًا[963] عنها، فالبعيد يرى من[964] كان قريبًا من النَّار، ويرى الهواء المتوسّط بينهما مضيئًا، والقريب لا يرى البعيد عنها، ويرى ذلك الهواء مظلمًا، فلو كانت الظّلمة صفة ثبوتيّة قائمة بالهواء لما اختلفت الحال)**.

---

950 أ – قال.

951 أ م: مثبتوا.

952 أ م: غيره.

953 أ: قال.

954 م: بالجهل تعني.

955 أ: أنّ؛ م — أنّ.

956 م: مطابقًا للخارج.

957 م: لها.

958 أ م: المخارج.

959 أ م: وإلا.

960 أ م + قال.

961 أ: قبل.

962 أ م: أم لا الأقرب.

963 أ م: بعيد.

964 أ م: ما.

أقول: هذه الدَّلالة تنعكس عليه في الضَّوء بأن يقال: ولو كان الضَّوء[965] صفة ثبوتيّة قائمة بالهواء لما اختلفت الحال، فكما[966] يعتذر به لنفسه [عن الضَّوء] يعتذر[967] به خصمُه عن الظُّلمة. /[٣٨٠ظ]

[٢] مسألة

في أنّ الحركة أمر ثبوتيّ

قال: (**الجوهر يتحرّك بعد أن لم يكن متحرّكًا فتغيّر من أمر إلى أمر، والتَّغيّر يستدعي وجود الصِّفة**).

ثم سأل نفسه عن كون الباري تعالى عالما[968] ورائيًا بأنّه يتجدّد ولم يكن،[969] ومع ذلك لا يستدعي ذلك وجود الصِّفة.

وأجاب فقال: (**التَّغيّر في الإضافات لا يوجب تغيّر الذَّات والصِّفات**).

أقول:[970] للخصم[971] أن يقول: أنا لا أعقل من تحرّك الجسم إلا إضافة بينه وبين مكانه حسب ما أعقله من العالميّة أنّها إضافة بين العالِم والمعلوم، فإن كانت إضافة العالميّة لا تدلّ على شيء وجوديّ يتغيّر ويتبدّل فكذلك الحركة والسُّكون، وذلك ينقض[972] المطلوب في هذه المسألة، وإن كانت إضافة العالميّة أمرًا وجوديًّا لتغيّرها فذلك اعتراف بأنّ ذات الباري يتجدّد فيها حوادثُ على مرور الزَّمان، وهو خلاف قولكم.

[٣] مسألة

في أنّ البنية هل هي شرط لوجود الحياة أم لا؟

احتجّ على أنّها ليست بشرط فقال: (**القائم بمجموع الأجزاء إمّا أن يكون حياة واحدة، أو القائم بكلّ جزء حياة على حدة. والأوّل يقتضي حلول العرض الواحد في المحالّ الكثيرة، وهو محال. والثَّاني محال؛**

---

[965] م – بأن يقال ولو كان الضوء.

[966] أ م: فكلما.

[967] أ م: يتعذّر.

[968] أ م: علمًا.

[969] هنا في العبارة لفّ ونشر مرتّب، أي بأنّ الباري تعالى يتجدّد علمه بخروج العالَم من العدم إلى الوجود، وتوجد رؤيته للعالَم بعد أن لم تكن.

[970] أ – أقول.

[971] م: الخصم.

[972] أ م: وكذلك يقبض.

لأنّ الأجزاء متماثلة، فلو توقّف[973] جواز قيام الحياة بجزء منها على [جواز] قيام حياة أخرى بجزء آخر لكان الأمر[974] من الجانب الآخر كذلك، فيلزم منه الدَّور، وهو محال).

أقول: لمَ لا يجوز أن يكون قيام كلّ جزء من الحياة بكلّ جزء من البنية مشروطًا بقيام غيره بجزء[975] آخر، والجزء الآخر من الجانب الآخر كذلك ولا يكون دورًا؛[976] لأنّها تكون أمورًا متلازمة في رتبة واحدة لا تقدُّمَ لبعضها على بعض كالمتضايفين[977] ومعلولي العلّة الواحدة. والدَّور إنّما يلزم إذا كان هناك ترتّب وتقدّم عقليّ، فيلزم حينئذ أن يكون الشَّيء متقدّمًا على نفسه، فأمّا إذا فُرض التّساوي والتّلازم وإنّه لا يصحّ وجود أجزاء[978] الحياة إلا دفعة واحدة، فلا يلزم الدَّور.

[٤] مسألة

في أنّ العلم الواحد هل يتعلّق بمعلومين

قال: **(إذا جعلنا[979] العلم هو التّعلّق لم يصحّ ذلك، وإن جعلناه معنى يوجب التّعلّق جاز ذلك كالعلم المتعلّق بمضادّة السَّواد والبياض، فإنّه يتعلّق بهما؛ لأنّه لو لم يتعلّق بهما[980] لما[981] تعلَّق بالمضادّة بينهما، بل[982] بمطلق[983] المضادة، وليس كلامنا في ذلك العلم، بل في العلم المتعلّق بالمضادّة بينهما).**

ثم قال: **(وقد فصّل بعض المجوّزين وقال: كلّ معلومين يصحّ أن يُعلَم أحدهما مع الذُّهول عن الآخر [امتنع تعلّق العلم الواحد بهما، وكلّ معلومين لا يصحّ العلم بأحدهما مع الذهول عن الآخر] يجوز أن يُعلَما بعلم واحد).**

قال: **(وهذا التّفصيل باطل؛ لأنّ العلم بمضادّة السَّواد للبياض لما ثبت أنّه متعلّق بالسَّواد والبياض – ويصحّ أن يُعلَم البياض مع الجهل بالسَّواد – فقد تعلّق ذلك العلم بأمرين يصحّ العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر).** /[٣٨١و]

---

[973] أ م: وقف.

[974] أ م: الآخر.

[975] م + إلى.

[976] م: دوّارًا.

[977] أ م: كالتضايفين.

[978] أ: آخر.

[979] أ م: جعلناه.

[980] م – لأنّه لو لم يتعلّق بهما.

[981] أ – لما.

[982] م – بل.

[983] أ: مطلق.

أقول: إنّ صاحب هذا القول التّفصيلي لا يلزمه هذا الكلام؛ لأنّ السّواد -وإن جاز أن يُعلَم مع الجهل بالبياض- لكن لا يجوز أن يُعقَل [مع الذُّهول] عن أحدهما[984] حالُ العلم بالمضادّة بينهما، فإن اعتبرتَ العلم بالسّواد والبياض لا مع اعتبار المضادّة لم تجد ما تَستدلّ به على تعلّق علم واحد بهما؛ فإنّك إنّما استدللتَ على ذلك في حال مخصوصة، وهي أن يتعلّق العلم بالمضادّة بينهما، فيستلزم منها العلم بالمضادّة بينهما، فمتى فرضتَ زوال[985] المضادّة وإحداهما مفترقين [عن الأخرى] فقدتَ الدَّليل على تعلّق علم واحد بمعلومين.[986]

على أنّ الاستدلال في نفسه ليس بواضح، وهو شيء قد يصحّ أن يقال في العالِم لا في العلم، أمّا في العالِم فإنّه لو لم يكن العالِم بمضادّة السّواد والبياض عالمًا بالسّواد والبياض[987] لما كان عالمًا بالمضادّة التي بينهما؛ لأنّه إن لم يكن شاعرًا بهما[988] لم يكن شاعرًا[989] بالإضافة المخصوصة بينهما؛ فإنّ الشّاعر بالإضافة شاعر بالمضافين، فإن[990] لم يكن شاعرًا بالمضافين لم يكن شاعرًا بهذه الإضافة، بل عسى أن يكون شاعرًا بمضادّة مطلقة كلّيّة، وذلك محض تصوّره، وليس كلامنا فيه بل في كون أحدهما مضادًّا[991] للآخر -وهو تصديق- فأحدُ البابين غير الآخر. وأمّا أنّه لا يظهر في العلم كظهوره[992] في العالِم؛ فلأنّه من الجائز أن تكون ثلاثة علوم متعلّقة بثلاثة معلومات، والمعلومات هي: السّواد والبياض والمضادّة التي هي إضافة بينهما، والعلوم الثّلاثة تتعلّق بهذه المعلومات الثّلاثة، لكن يجوز وجود علمين منها وهما: العلم المتعلَّق بالسّواد والعلم المتعلَّق بالبياض بدون الثّالث، وهو[993] العلم المتعلَّق بالمضادّة، ولا يجوز وجود هذا الثّالث إلا مع وجود ذينك العلمين، فتوهّم من هذا الارتباط أنّ العلم المتعلّق بالمضادّة هو بعينه [العلمُ] المتعلَّق بالمعلومين الآخرين، ولا يكون الأمر كذلك، بل كما صوّرناه، وإذا احتمل ذلك سقط الاستدلال.

[٥] مسألة في حقيقة القدرة

ذكر أنّ القدرة عند المتكلّمين هي أمر باعتباره تتميّز حركة المختار عن حركة المرتعش، ثم تكلّم على أصحابه.

---

[984] م: أحدها.

[985] م + زوال.

[986] أ م: لمعلومين.

[987] م – عالما بالسّواد والبياض.

[988] م: بها.

[989] م — لم يكن شاعرًا.

[990] م — فإن.

[991] أ م: مضاد.

[992] أ: كظهور.

[993] م: فهو.

ثمّ قال لأصحابنا: (**متى يثبت هذا الامتياز؟ عند استواء الدَّاعيين**[994] **أم عند رجحان أحدهما على الآخر؟ والأوّل محال؛ لأنّ عند الاستواء يمتنع الفعل، ومع الامتناع لا تثبت المكنة. والثَّاني محال؛ لأنّ عند**[995] **حصول التَّرجيح يجب الرَّاجح ويمتنع المرجوح، وعلى هذا التَّقدير**[996] **لا تثبت المكنة**).

أقول: إنّ هذه الشُّبهة هي شبهة[997] الدَّاعي، وهي[998] مشهورة، ويوردها المخالف على وجوهٍ كلُّها يرجع في التَّحقيق إلى وجه واحد، وقد تكلّمنا عليها في كُتُبنا الكلاميّة.

واعلم أنّ هذا الرَّجل إذا تكلّم على المعتزلة اعتمد على هذه الشُّبهة، ولم يقبل قولهم:[999] «فإنّ القادر له أن يرجّح /[٣٨١ظ] أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجّح»،[1000] وادّعى أنّ هذه مخالفة الضَّرورة،[1001] وإذا حكى هذه الشُّبهة من الفلاسفة في نفي اختيار الباري تعالى اقتنع في الجواب [عنها بأنّ القادر له ترجيح أحد مقدوريه على الآخر دون مرجّح، فهو][1002] كأصحاب النَّسيء يُحِلُّونه عامًا ويُحَرِّمونه عامًا.[1003]

وبالجملة فإنّه لا يصحّ أن يجمع بين اعتقادي المتكلّمين والفلاسفة، بل لا بدّ أن يكون إمّا متكلّمًا وإمّا فيلسوفًا، فليعرّفنا من أي القبيلين هو، ولا يكون كالنَّعامة لا طيرٌ ولا جملٌ.

[٦] مسألة

في أنّ القدرة هل هي[1004] مع الفعل أم لا؟

احتجّ أصحابنا بأنّ الكافر [حال كفره] مكلّف بالإيمان، فلو لم يكن قادرًا على الإيمان –وهو كافر– لزم تكليف ما لا يطاق، واعترضهم فقال: (**هذا وارد عليكم؛ لأنّه**[1005] **حال حصول القدرة لا يمكنه الفعل، وحال حصول الفعل لا قدرة له عليه**).

---

[994] أ م: الدواعي.

[995] م – عند.

[996] أ: التَّرجيح.

[997] أ – هي شبهة.

[998] م: وهو.

[999] أ م + إنّ القادر عليها.

[1000] أ م + فهو في هذا الجواب ترجّح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجّح.

[1001] انظر: **المحصول في علم أصول الفقه** لفخر الدِّين الرَّازي، ٢/٢٢٥-٢٢٧.

[1002] الزيادة من **المختصر الكلامي** لابن عرفة، ص ٤٦١، وتأتي العبارة في الصفحة ٧٦١ باختلاف يسير.

[1003] م – ويحرّمونه عامًا. | ولعلّ المؤلّف يشير بتلك العبارة إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا النَّسيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَاماً وَيُحَرِّمُونَهُ عَاماً لِيُوَاطِؤُا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ الله فَيُحِلُّوا مَا حَرَّمَ الله﴾ إلخ. [سورة التَّوبة، ٩/٣٧].

[1004] م – هي.

[1005] أ م: لأنّ.

ثم سأل نفسه عن[1006] هذا فقال: (**إنّ المعتزلة يقولون: إن المكلّف [في الحال] ليس مأمورًا بأن يأتي بالفعل في الحال، بل بأن[1007] يأتي به في ثاني الحال، فقد اندفع عنهم الإلزام**).

وأجاب فقال: (**هذه مغالطة؛ لأنّ كونه فاعلًا للفعل إمّا أن يكون هو نفسَ صدور الفعل عنه، وإمّا أن يكون أمرًا زائدًا عليه. فإن كان الأوّل استحال أن يصير فاعلًا قبل دخول الفعل في الوجود، وإن كان كذلك استحال أن يقال: إنّه مأمور بأن يفعل في الحال فعلًا لا يوجد إلا في ثاني الحال. وإن كان الثّاني كانت تلك الفاعليّة أمرًا حادثًا، فيفتقر إلى الفاعل، والكلام في كيفيّة فعلها كالكلام في الأوّل، فيلزم التّسلسل**).

أقول: لو[1008] قلنا إنّه مأمور بأن يفعل في الحال فعلًا لا يوجد إلا[1009] في ثاني الحال لكان كلامنا مغالطة كما ذكرتَ، ولكنّا لم نقل ذلك، اللّهم إلا أن نجعل "في" من صلة "مأمور" ومتعلّقًا[1010] به لا "بأن يفعل"، فيكون التّقدير: إنّه مأمور في[1011] الحال بأن يفعل فعلًا لا يوجد إلا في ثاني الحال، كما نقول: عجبتُ من ضرب زيدٍ أمس عمرًا اليومَ، ويكون الظّرف معمولًا لـ"عجبتُ" لا[1012] للمصدر إن ساعدت الصِّناعة النّحويّة على صحّة هذه المسألة.

والذي نقوله: إنّه مأمور الآن بأن يفعل في الوقت الثّاني، فالأمر تحقّق في الوقت الأوّل، وفيه أيضًا تحقّقت القادريّة، والفعل وقع في الوقت الثّاني، ولا يصحّ تحقّق القادريّة فيه؛ لأنه وقتُ وجود الفعل، والقادريّة لا تتعلّق بالموجود؛[1013] لأنّ تأثيرها تأثير مفرد يخالف تأثير العلل، فلا يقارن آثارها كما يقارن[1014] العلّة المعلول.

وسياق كلام هذا الرّجل يلوح المغالطة فيه لمن[1015] يتأمّله أدنى تأمّل؛[1016] لأنّه سأَلَنا[1017] فقال: «هل الفاعليّة نفس صدور الفعل عنه أم أمر زائد؟» فقلنا: «بل نفس صدور الفعل عنه»، فقال: «هذا يستحيل أن يصير فاعلًا قبل دخول الفعل في الوجود»، فقلنا: /[٣٨٢و] «نعم كذلك هو»، فقال: «وإذا كان كذلك استحال أن يقال: إنّه مأمور بأن يفعل في الحال فعلًا لا يوجد إلا في ثاني الحال». وهذا كلام مقطوع لا

[1006] أ: على.

[1007] أ م: أن.

[1008] م – لو.

[1009] أ – إلا.

[1010] أ م: متكلّفة.

[1011] أ – إنّه مأمور في.

[1012] م – لِعجبتُ لا.

[1013] الموجود: «هو مبدأ الآثار، ومظهر الأحكام في الخارج. وحدّد الحكماء الموجود: بأنّه الذي يمكن أن يخبر عنه، والمعدوم بنقيضه، وهو ما لا يمكن أن يخبر عنه». **التّعريفات** للجرجاني، ص ٣٠٥.

[1014] م + آثارها كما يقارن.

[1015] م: لأن.

[1016] أ – أدنى تأمّل.

[1017] م: سأل.

ينطبق[1018] على الأوّل، ولا كانت صورة السُّؤال الذي هذا الكلام جوابه "إنّ المكلّف مأمور بأن[1019] يفعل في الحال فعلًا لا يوجد إلا في ثاني الحال"، ووددتُ له أن لا يكون قائل[1020] هذا الكلام، فإنّي لا أرتضيه لمثله.

واحتجّ لأصحابه فقال: (**القدرة عرض فلا تكون باقية، لو تقدّمت على الفعل لَاستحال أن يكون قادرًا على الفعل؛ لأنّ حال وجود القدرة ليس إلا عدم الفعل، والعدم المستمرّ يستحيل أن يكون مقدورًا، وحال حصول الفعل لا[1021] قدرة**).

أقول: أمّا أولًا؛ فلم تثبت أنّ[1022] الأعراض غيرُ باقية، وهو في كتابه هذا قد صرّح في أدلّة أصحابه على امتناع بقاء الأعراض.[1023] وأمّا ثانيًا؛ فلأنّ هذا كلام من يتوهّم أنّ القُدر عند أصحابنا كالعلل ويُسَوِّمُهم أن يجروها مجرى الموجبات، ويستبعد ذهنه أن يكون تأثيرٌ قط إلا التَّأثير[1024] الإيجابي.

وأصحابنا لهم مذهب مفرد في هذا الباب، وقول مفرد يعرفه من يعرف أقوالهم، والتَّأثير عندهم على ضروب:

منها:[1025] تأثير العلّة في المعلول، ولا يكون إلا في آن واحد، لكنّ العلّة[1026] عندهم لفظ موضوع لمعنى حلّ في محلّ، فأوجب له صفة كالكون[1027] عندهم الحالّ في الجوهر[1028] يوجب صفة الكائنيّة.

ومنها: تأثير السَّبب في المسبّب، [وهو] لا يفارقه وإن كان موجبًا كالنَّظر مع العلم، فإنّهما لا يجتمعان معًا وأحدهما يوجب الثَّاني.

[1018] أ م: ينطق.

[1019] أ م: أن.

[1020] أ م: قال.

[1021] أ — لا.

[1022] أ — أنّ.

[1023] انظر: **المحصّل** لفخر الدِّين الرَّازي، ص ١١٤.

[1024] أ – قط إلا التَّأثير.

[1025] أ م: فيها.

[1026] أ م: العلم.

[1027] م: صفة كان الكون.

[1028] الجوهر: «هو، والذَّات، والماهيّة، والحقيقة كلّها ألفاظ مترادفة. والمشهور فيما بين الفلاسفة استعمال الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه، وبمعنى الذَّات والحقيقة. وبين المتكلمين هو بمعنى المتحيّز بالذَّات، ومعنى القيام بنفسه أن يصحّ وجوده من غير محلّ يقوم به، لا ما يستغني وجوده من غيره، ثم الجوهر ممكن الوجود لا في موضوع عند الحكماء؛ وحادث متحيّز عند المتكلمين. والمتحيز: الشاغل للحيز الذي هو عند المتَكلِّمين الفراغ المتوهم المشغول بالشَّيء الذي لو لم يشغله لكان ذا خلاء كداخل الكوز للماء، وقد يذكر ويُرَاد به أحد أُمُور أربعة: الأول: المتحيّز الذي لا يقبل القسمة هذا على قول من يثبت الجوهر الفرد المسمّى بالجزء الذي لا يتجزأ، والثَّاني: هو الذَّات القابلة لتوارد الصِّفات المتضادة عليها، والثَّالث: أَنه الماهيّة التي إذا وجدت في الأعيان كانت في موضوع أَي ذَات، ويخرج عنه الواجب لذاته، إذ ليس له ماهيَّة وراء الوجود، والرَّابع: أَنه الموجود الغنيّ عن مَحل يحل فيه، فالجوهر بهذا المعنى يجوز إطلاقه على الباري تعالى من حيث المعنى، لوجود المعنى المصحح له فيه، لا من حيث اللَّفظ». **الكليّات** لأبي البقاء الكوفيّ، ٣٤٦-٣٤٧.

ومنها: تأثير القدرة وتأثير القادر لذاته، وهو نوع آخر من التَّأثير، خارج عن التَّأثير الإيجابيّ، ويسمّونه تأثيرًا على وجه الصِّحّة، وعندهم أنّ القدرة الموجودة الآن[1029] يقع بها فعل في الثَّاني، ويكون[1030] في الثَّاني معدومة، ويكون وقوعه بها على وجه الصِّحّة لا على وجه الوجوب.

ولهم في هذا نظر طويل وتفريع متشعّب، والمقصود أنّهم يقولون له: لا نسلّم أنّه لو تقدّمت القدرة على الفعل لَاستحال أن يكون قادرًا على الفعل، فأمّا قولك: «لأنّ حال وجود القدرة ليس إلا عدم الفعل، والعدم المستمرّ يستحيل أن يكون مقدورًا»، فمَن الذي قال لك: إنّ العدم ينبغي أن يكون مقدورًا،[1031] وهذا إنّما قلتَه؛ لأنّك تظنّ أنّه لا قدرة إلا ومعها مقدور، وهم لا يقولون ذلك، بل يقولون: حال وجود القدرة ليس إلا عدم الفعل، وليس العدم هو مقدورها،[1032] بل هي قدرة على الفعل الواقع في الوقت الثاني، وإذا وقع الفعل في الوقت الثَّاني لم تكن القدرة حينئذ موجودة، فحكم القدرة عندهم نقيض حكم العلّة؛ لأنّ العلّة يقارنها /[٣٨٢ظ] معلولُها على نعت الإيجاب، ولا يصحّ أن يكون إلا كذلك، والقدرة يتأخّر عنها مقدورُها على نعت الإيجاب، ولا يصحّ أن يكون إلا كذلك، فهذا شرح مذهبهم، ومن يتكلّم على قوم ينبغي أن يكلّمهم على قواعدهم أو يتعرّض لبعض تلك[1033] القواعد من أصولها.

وبالجملة فنحن الآن نقول له: لِمَ قلتَ: إنّه لا يمكن أن تكون في الوجود حقيقة مخصوصة تتأخّر عنها آثارُها، وتكون تلك الآثار حاصلة عنها لا على نعت الإيجاب؟ إن كان هذا ضروريَّ البطلان فإنّا لا نجده من عقولنا، وإن كان مُبَرهَنًا فأين البرهان!

ثم ذكر احتجاج أصحابنا بقولهم: (**لو وجبت القدرة أن تكون مع الفعل لزم إمّا قِدَم العالم، أو حدوث قدرة الباري تعالى؛ لأنّه عند المخالفين قادر بقدرة**). وهذا إلزام استدلال ويحتاج فيه إلى بيان مقدّمة لا بدّ منها، وهو أنّه لو[1034] وجبت في قُدَرِنا أن تكون مقارنة للأفعال[1035] لما كان ذلك الوجوب إلا لكونها قُدَرًا لا غير.

وأجاب فقال: (**المؤثّر في وجود أفعال الله تعالى هو[1036] تعلّق قدرته بها زمان حدوثها، وأمّا التَّعلّقات السَّابقة فلا أثر لها البتّة، وهذا لا يمكن تحقّقه[1037] في قدرة[1038] العبد؛ لأنّها غير باقية**).

يقال له: إنّ هذا الكلام مستدرك من وجوه:

[1029] أ م: إلا أن.

[1030] م – فعل في الثاني ويكون.

[1031] أ م: المقدور.

[1032] أ م: مقدورهما.

[1033] أ + تلك.

[1034] أ: في.

[1035] أ م: الأفعال.

[1036] أ م: وهو.

[1037] أ م: تحقيقه.

[1038] م: قُدَر.

أحدها:[1039] أنّه مبنيّ على أنّ بين القدرة والمقدور تعلّقًا أزيدَ من صحّة وجود المقدور بها، وهذا غير معقول ولا مدلول عليه.

وثانيها: أنّه لو يثبت أنّ بين القدرة والمقدور[1040] تعلّقًا، سألناه عن تعلّقات قدرة الباري تعالى أهي قديمة لقدم القدرة[1041] أم متجدّدة شيئًا فشيئًا[1042] لا إلى أوّل؟ فإن كان الأوّل عاد الإشكال في أنّه لماذا لم يوجد الفعل قبل أن وُجد؟ وإن كان[1043] الثّاني ففي ذلك قولٌ بحوادثَ لا أوّل لها.

وثالثها: أنّه لو سُلِّم له[1044] جوازُ حوادث لا أوّل لها لَقيل له: هذه التَّعلّقات المفروضة كلّها متماثلة أم مختلفة؟[1045] والثّاني محال؛ لأنّ كلامنا في تعلّقات القدرة الواحدة بمقدور[1046] واحد لا في تعلّقات القدرة بمقدورات[1047] مختلفة، والإضافات إنّما تختلف باختلاف معروضاتها،[1048] فإذا اتّحدت معروضاتُها[1049] لم تختلف، والأوّل[1050] يلزم فيه الإشكال؛ لأنّ تعلّقات القدرة القديمة فيها لم تزل إلى الآن[1051] إذا كانت[1052] لا تقتضي وجودَ هذا المقدور، فلأيِّ حال وُجد الآن مع أنّ التَّعلّق المتّجدد[1053] الآن يماثل للتَّعلقات التي قبله؟ فقد بطل في هذا قولُه: «إنّ المؤثّر في وجود فعله تعالى [هو] تعلّق قدرته به زمانَ حدوثه، وأمّا التَّعلّقات السَّابقة فلا أثر لها البتّة».

إن قيل: يجوز أن يكون مجموع التَّعلّق الحادث وزمان الحدوث المخصوص هو المؤثِّرَ في وجود المقدور، ومن /[٣٨٣و] قبل هذا الزَّمان المخصوص لم يكن هذا الزَّمان حاصلًا فلم يوجد المقدور.

قيل: هذا باطل؛ أمّا أوّلًا: فلأنّ الأزمنة متماثلة؛ لأنّها مقادير[1054] الحركة، والحركة[1055] من حيث هي حركة لا اختلاف فيها، فمقاديرها لا اختلاف فيها، فلو كان زمانٌ ما علّةً أو جزءً من علّة لوجود[1056] المقدور لَوجب أن يوجد قبل هذا الزّمان. وأمّا ثانيًا: فلأنّا لا[1057] نتكلّم في الزّمان.

[1039] أ م: أحدهما.

[1040] م — والمقدور.

[1041] م: قديمة لقدرة.

[1042] أ م: سببًا فسببًا.

[1043] م —كان.

[1044] م — له.

[1045] أ م: متخلّفة.

[1046] أ م: مقدور.

[1047] أ: مقدورات.

[1048] أ م: مفروضاتها.

[1049] أ م: مفروضاتها.

[1050] أ م: والثّاني.

[1051] أ: إلى بالآن.

[1052] أ: كان.

[1053] أ: المتّحد.

[1054] م: مقادر.

[1055] م — والحركة.

[1056] أ م: وجود.

[1057] م — لا.

فنقول: هذا الجزء المفروض من الزّمان لمَ حدَث حيث حدَث ولم يحدث من قبل، ولا يمكن أن يقال: التّعلّق المخصوص مع زمان هذا[1058] الجزء من الزّمان اقتضى حدوثه[1059] حيث حدَث؛ لأنّ الزّمان لا يكون حادثًا في الزّمان، فإن قالوا: "فإنّ[1060] حصول هذا الجزء الزّماني بعد جزء زمانيّ يغني عن المقارنة" كلّمناهم في أوّل جزء أحدثه الله من الزّمان فنقول: هذا المقدور الحادث لمَ حدث ولم يَحدث من قبل، ولا يمكن حينئذ أن يوجد في علّة حدوثه كونُه مسبوقًا بزمان؛ لأنّا قد فرضناه أوّل الزّمان.

[٧] مسألة

في [أنّ] القدرة هل تتعلّق بالضِّدّين أم لا؟

احتجّ على أنّها لا تتعلّق[1061] بالضِّدّين فقال: (**القدرة[1062] عبارة عن التّمكّن، ومفهوم التّمكّن من هذا غير مفهوم التّمكّن من ذلك**).

أقول: إنّ القوم الذين اختلفوا في هذه المسألة إنّما اختلفوا في أمر غير ما ظننتَه، وذلك أنّهم اتّفقوا على أنّ القدرة معنى[1063] يوجب التّمكّن، واختلفوا هل هذا المعنى يتعلّق بالضِّدّين[1064] أم[1065] لا؟ فأمّا مفهوم التّمكّن؛ فلا ريبَ أنّ التّمكّن[1066] من أحد الضِّدّين غيرُ التّمكّن من الضدِّ الآخر؛ لأنّه لو كان هو هو لكان أحد[1067] الضِّدّين هو الضِّدَّ الآخر، مثال ذلك الكلام في العلم: فإنّ من جعله نفسَ الإضافة قال: إنّ العلم[1068] بكلّ معلوم غير العلم بغيره؛ لأنّه لو كان هو هو لكان أحد المعلومين هو الآخرَ، وهو محال. والذين قالوا "إنّه معنى يوجب الإضافة" هم الذين اختلفوا هل ذلك المعنى يجوز أن يتعلّق الواحد منه بمعلومين أم لا؟

1058 م – هذا.

1059 م: حدوث.

1060 م + لو.

1061 أ – على أنّها لا تتعلّق.

1062 أ: المقدر.

1063 أ م: بمعنى.

1064 أ – بالضِّدّين.

1065 أ: أمّا.

1066 أ – فلا ريبَ أنّ التّمكّن.

1067 أ – أحد.

1068 أ – فإنّ من جعله نفس الإضافة قال إنّ العلم.

[٨] مسألة[1069]

في أنّ الإدراك عند سلامة الحاسّة وتكامُلِ الشَّرائط المشهورة وحضورِ[1070] المدرَك

هل هو واجب أم لا؟

احتجّ على أنّه غيرُ واجب[1071] بأنّا نرى[1072] الكبير من البعيد صغيرًا، وما ذاك إلا لأنّا نرى بعض أجزائه دون بعض مع استوائها بأسرها في كلّ الشَّرائط.

الجواب:[1073] إنّا لو كنّا عند البعيد نرى نصف الجسم الأعلى مثلًا ويخفى عنّا نصفه الأدنى أو نرى ثلثه ويخفى عنّا ثلثه لكان هذا الاحتجاج جيّدًا، وليس الواقع كذلك؛ بل الجسم[1074] إذا تزايد بُعده عنّا خَفيت[1075] الأجزاء الصِّغار المتَّصلة به[1076] كأصابع الإنسان مثلًا، وما فيه من المعاني اللَّطيفة والنُّقوش والنُّقط، وكلّ ما يكون من هذا الجنس ألطَفُ وأصغر، فإنّه يخفى قبل خفاء ما هو أكبر، فإذا تَمادَى في البعد[1077] تصاغرت جملتُه /[٣٨٣ظ] وهي على ما هي عليه، أعني أنّا نرى الجملة من حيث هي جملة، ولكنّا نراها صغيرة ولسنا نُعدم منها ونفقد قطعة معيّنة كما نفقدها لو حال بيننا وبين نصف[1078] الجسم مثلًا حجاب كثيف، ولعلّ السَّبب المحقَّق في هذا [هو] أنّ المقدار عرض حالّ في هذا الجسم، ولا استبعاد أن يكون الحسّ النَّظريّ يدركه في البُعد المعتدل على حقيقته إدراكًا صحيحًا، ويكون زوال اعتدال البُعد مؤثّرًا في تناقص المقدار من حيث هو مقدار عند الحسّ النَّظريّ إلى أن يفرط البُعد فينتهي الأمر إلى خفائه عنه بالكلّيّة، وإذا لم يكن هذا[1079] مستحيلًا –وقد وجدنا الواقع كذلك– وجب أن نعلّله به، وإن لم نعلم لماذا كان البُعد المفرط مؤثّرًا في تصاغر المقدار عند الحسّ.

واحتجّ أيضًا **(بأنّا لمّا رأينا الجسم الكبير فقد رأينا كلّ واحد من أجزائه، ويستحيل أن تكون رؤية كلّ واحد من تلك الأجزاء مشروطًا برؤية ذلك الجزء الآخر، وإلا وقع الدَّور. فرؤية كلّ واحد منها[1080] غنيّة عن رؤية الآخر)**.

الجواب: إنّ هذا الكلام محتاج إلى تتمّة، وهو أن يقال: لكنّا لا نرى الجزء المفرد إذا كان غيرَ مؤلّف مع غيره؛ فثبت أنّ رؤية ما قد تكاملت شرائطه وانتفت موانعه غيرُ واجبة.

[1069] م – مسألة.

[1070] أ: حصول.

[1071] أ: واحد.

[1072] أ: لنا.

[1073] م – الجواب.

[1074] أ: كذلك بالجسم.

[1075] م + خفيت.

[1076] م – به.

[1077] م + إذا.

[1078] أ – نصف.

[1079] أ – هذا.

[1080] أ: منهما.

وهذه الشُّبهة غير لازمة؛ لأنّا لا نسلّم أنّا إذا رأينا الجسم[1081] فقد[1082] رأينا الأجزاء، وإنّما[1083] نرى العِظم والمقدار، ويدرك الحسّ شيئًا واحدًا متّصلًا، وليس يدرك أجزاء منفردة كلّ واحد منها مجاور للآخر، وعلى أنّه لو أدرك الحسّ الأجزاء التي تَرَكَّب[1084] الجسمُ منها[1085] لكان لقائل أن يقول: لمَ لا يجوز أن تكون رؤية كلّ جزء واحد من الأجزاء مشروطةً برؤية الآخر.

ولا يلزم الدَّور؛ لأنّ الرؤية للكلّ تحصل دفعة من غير أن تتقدّم رؤية بعضها على رؤية بعض، والشُّروط إنّما يلزم فيها الدَّور إذا أُخذ فيها قيدُ التَّقدّم كما يقال: "دخول زيد إلى الدَّار مشروط بأن[1086] يدخل قبله عمرو، ودخول عمرو إليها مشروط بأن[1087] يدخل قبله زيد"، فهذا يمنع من دخول[1088] أحدهما البتّة، وأمّا إذا قيل: "دخول كلّ واحد منهما[1089] مشروط بدخول الآخر" فإنّه إذا دخلا معًا صحّ ذلك، ولم ينافِ دخولهما ذلك الاشتراط.

وأيضًا فلمَ لا يجوز أن تكون ذات كلّ واحد من تلك الأجزاء شرطًا في صحّة رؤية الجزء الآخر؟ وإذا كان كذلك كان اندفاع الدَّور أظهر؛ لأنّ كلّ واحد من الأجزاء قد صارت له جهتان: ذاته وصحّة رؤيته؛ فذاته [علّةُ] صحّة رؤية غيره، وصحّةُ رؤيته معلولةُ ذاتِ غيره.

[1081] م: الحسب.

[1082] أ: وقد.

[1083] أ: وإنّا.

[1084] أ م: ركّب.

[1085] أ: منه.

[1086] أ م: أن.

[1087] أ م: أن.

[1088] م + قبله زيد فهذا يمنع من دخول.

[1089] أ م: منها.

[فصل في أحكام الأعراض]

[١] مسألة

في استحالة انتقال الأعراض

احتجّ على ذلك بأنّ[1090] الانتقال عبارة عن الحصول في حيّز[1091] بعد الحصول[1092] في الحيّز الآخر، /[٣٨٤و] وإنّما يُعقَل ذلك في المتحيّز.

أقول: هذا ضعيف جدًّا؛ لأنّ لقائل أن يقول له: [يلزمك] جواز أن يحصل السَّواد المخصوص في محلّ بعد حصوله في محلّ آخر ولا تُسمِّي[1093] ذلك انتقالًا؛ لأنّك في هذه الحجّة ما عوّلتَ إلا على مجرّد اللَّفظ والعبارة.

واعلم أنّ هذا البحث عند التَّحقيق ساقط عن[1094] الأشعريّة؛ لأنّهم يقولون باستحالة بقاء الأعراض، وما يستحيل بقائه يستحيل[1095] انتقاله من[1096] محلّ إلى محلّ؛[1097] لأنّه في الوقت الثَّاني يعدم بالضَّرورة، والمعدوم لا ينتقل؛ لأنّه سلب محض، وفي الوقت الأوّل يستحيل عليه الانتقال؛ لأنّه في الوقت الأوّل حاصل في المحلّ الذي حدث فيه، فلو كان [في] هذا الوقت أيضًا بعينه[1098] حاصلًا في محلّ آخر لكان الشَّيء الواحد في الوقت الواحد حاصلًا في موضعين، وهذا محال بالبديهة.

[1090] م — بأنّ.

[1091] الحيّز: لغة، كلّ منضمّ بعضه إلى بعض. وعند المتكلّمين: الفراغ المتوهّم الذي يشغله شيء ممتدّ كالجسم أو لا كالجوهر الفرد، وعند الحكماء: السطح الباطن من الحاوي المماسّ للسَّطح الظَّاهر من المحوي. **التَّوقيف على مهمات التَّعاريف** لزين الدِّين عبد الرَّؤوف بن تاج العارفين العابدين الحداديّ. «حيز».

[1092] م – في حيّز بعد الحصول.

[1093] أ م: تسمّ.

[1094] م: عند.

[1095] م – بقائه يستحيل.

[1096] م: في.

[1097] م — محل.

[1098] أ م: يعيّنه.

[٢] مسألة

في بقاء الأعراض

حكى أدلّة أصحابه على استحالة بقائها واعترضها ثم احتجّ للقائلين بجواز بقائها فقال: (**إنّها[1099] [لمّا] كانت] ممكنة الوجود في الزّمان الأوّل فتكون كذلك في [الزّمان] الثّاني، إذ لو جاز[1100] أن ينقلب الممكن لذاته في زمان ممتنعًا في زمان آخر لجاز أن ينقلب الممتنع في زمان واجبًا في [زمان] آخر. وعلى هذا يجوز أن يكون العالَم قبل وجوده ممتنع الوجود لعينيه، ثم انقلب واجبًا لعينه. وعلى هذا التّقدير يلزم نفي الصَّانع تعالى[1101]**).

أقول: إنّ هذه الحجّة لا يحتجّ بها أصحابُنا؛ لأنّها لو صحّت لأنتجت صحّةَ بقاء الأصوات، وهي عند أصحابنا مستحيلة البقاء، والحجّة في نفسها باطلة؛ لأنّ لقائل[1102] أن يقول: هذا الاستدلال لا ينتج بقاء الأعراض، بل ينتج أنّه ممكن الوجود في الوقت الثّاني، وأنا لا أخالف في ذلك؛ لأنّي أقول: إنّه لو أراد الفاعل إيجاده في الوقت الثّاني لوجد، ولو كنتُ أذهب إلى[1103] أنّه مستحيل الوجود في الوقت الثّاني لم يسَعْنِي القول بأنّه لو أراد الفاعل إيجاده في الوقت الثّاني[1104] لوجد، كما أنّه ليس إذا أراد الفاعل أن يوجد ثاني القديم[1105] في الوقت الثّاني وجد لما كان مستحيلًا في نفسه، فأنا إنّما أحلتُ البقاء –وهو استمرار الوجود [في] زمانين متّصلين– ولم أقل إنّه غير ممكن الوجود في الوقت الثّاني، وبين قولنا "هو مستحيل استمرار الوجود في وقتين أو أزمانًا[1106] متّصلة" وبين قولنا "هو مستحيل الوجود في الوقت الثّاني" فرق ظاهر، وإذا كان كذلك لم[1107] يلزمني قولكم «لو جاز أن ينقلب الممكن لذاته في زمان ممتنعًا لذاته في زمان آخر لجاز كذا وكذا[1108]»؛ لأني لم أقل ذلك فيلزمني عليه ما[1109] ألزمتموه، وهذا التّحقيق يُظهِر أنّ أحد الاعتراضات التي اعترض بها على دليل الأشاعرة في استحالة البقاء على العرض[1110] ليس بلازم، وهو قوله: «لمَ لا يجوز أن[1111] يبقى العرض أزمنة، /[٣٨٤ظ]

[1099] م: إنّما.

[1100] أ + إذ لو جاز.

[1101] أ – تعالى.

[1102] أ: القائل.

[1103] م – إنّه لو أراد الفاعل إيجاده في الوقت الثّاني لوجد، ولو كنتُ أذهب إلى.

[1104] م + لم يسعني القول بأنّه لو أراد الفاعل إيجاده في الوقت الثاني.

[1105] أي شريك الباري.

[1106] أ م: زمانًا.

[1107] م – لم.

[1108] أ – وكذا.

[1109] م: وما.

[1110] العرض: «الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع؛ أي محلّ يقوم به: كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحلّه، ويقوم به، والأعراض على نوعين: قارّ الذّات وهو يجتمع أجزائه في الوجود: كالبياض والسّواد، وغير قارّ الذّات، وهو الذي لا يجتمع أجزائه في الوجود: كالحركة والسُّكون». **التّعريفات** للجرجاني، ص١٩٣.

[1111] م – أن.

ثم ينتهي إلى حال يجب فيها عدمه لذاته، فلا يحتاج إلى مُعدِم، كما قلتم: إنّه جائز الوجود[1112] في الزّمان الأوّل، ثم انقلب ممتنعًا في الزّمان الثّاني».

[٣] مسألة

في [أنّ] التّأليف هل يحلّ [في] محلّين أم لا؟

قال: (**إنّ أبا هاشم وافق على امتناع الحلول في ثلاثة، فنطالبه[1113] بالفرق**).

أقول: إنّ أصحاب أبي هاشم[1114] قد اعتذروا عن ذلك بما هو مشهور من أقوالهم وهو: «إنّه لو[1115] جاز أن يحلّ في الأجزاء[1116] الثّلاثة فصاعدًا تأليفٌ واحدٌ لجاز أن ينفصل من الجبل العظيم مقدار الخردلة فيتهافت الجبل جميعه حتى يصير أجزاء لا تتجزّأ، وهذا محال».

قال: (**وإحالة صعوبة التّفكيك على الفاعل المختار أولى من التزام هذا المحال**)، يعني حلول العرض الواحد في محلّين.

أقول: إنّ إحالة صعوبة التّفكيك على الفاعل المختار يقتضي إبطال الأدلّة والتّعليلات كلّها، مثاله: أنّه قبل هذا الكلام بمسألتين قد استدلّ على إبطال[1117] الشُّعاع فقال: «لو كان[1118] الإبصار خروج[1119] الشُّعاع [عن العين] لوجب تشوّش الإدراك عند هبوب الرِّياح. وأيضًا فإنّه كان يستحيل أن[1120] نرى نصف السّماء؛ لِامتناع أن يخرج من حدقتنا ما يتّصل بكلّ هذه الأجسام».[1121] واستدلّ على أنّه لا يُشتَرط في السّمع وصولُ الهواء الحامل للصّوت إلى الصِّماخ: «فإنّا نسمع كلام من يحول بيننا وبينه الجدار، ولو كان ذلك شرطًا لوجب

[1112] أ + كان.

[1113] م: مطالبة.

[1114] هو عبد السّلام بن محمد بن عبد الوهّاب الجبّائي، أبو هاشم (ت ٣٢١ هـ/٩٣٣م)؛ عالم بالكلام، من شيوخ المعتزلة وكبارهم، وله آراء انفرد بها، وهو أحد الممثّلين لنظريّة الأحوال في تاريخ الفكر الإسلامي. وإليه تنسب الطّائفة البهشميّة من المعتزلة نسبة إلى كنيته أبي هاشم. ولد في بغداد وتوفي بها. انظر: **فضل الاعتزال** للقاضي عبد الجبّار، ص ٣٠٤-٣٠٨؛ **والتّبصير في الدّين** للإسفراييني، ص ٥٣-٥٨؛ **وتاريخ بغداد** للخطيب البغدادي، ١١/٥٥؛ **والبداية والنّهاية** لابن كثير، ١١/١٧٦.

[1115] أ — لو.

[1116] أ: أجزاء.

[1117] أ — على إبطال.

[1118] أ م: كانت.

[1119] أ: الخروج؛ م: لخروج.

[1120] أ م — أن.

[1121] انظر: **المحصّل** لفخر الدّين الرّازي، ص ١١٠.

أن[1122] لا نسمعه؛ لأنّ الهواء النَّافذ في مسام ذلك الجدار لا يبقى على الشَّكل الأوّل الذي باعتباره[1123] كان حاملًا[1124] للحروف».[1125]

وفي كتابه[1126] من أمثال هذه[1127] الأدلّة على أمثال هذه الأحكام الكثير الواسع، فإن خللنا نظام الاستدلالات العقليّة وقلنا: لمَ لا يُحال صعوبة التَّفكيك على الفاعل المختار، ولا نعلّل ولا نستنبط لها بالعقل أمرًا[1128] اقتضى بها،[1129] فليقل له القائل: لمَ لا يكون الفاعل المختار منع الرِّياح من تشويش[1130] الشُّعاع؟ ولمَ لا[1131] يكون الفاعل المختار أوجد في العين شعاعًا كثيرًا أخرج منه ما يتّصل بنصف السَّماء؟ ولمَ لا يكون الفاعل المختار أوسع مسام الجدار حتى دخلها الهواء الحامل للصَّوت على الشَّكل[1132] الأوّل من غير أن يضطرب ولا يتشوّش؟ ويفضي ذلك إلى إفساد الأدلّة واطِّراح النَّظر العقليّ.

واعلم أنّ هذا الرَّجل قليلُ الإنصاف؛ لأنّه يستدلّ على ألف حكم من الأحكام بأمثال هذه الأدلّة ولا يخطر له الفاعل المختار ببالٍ أصلًا، فإذا استدلّ أصحابنا في الحكم النَّادر بما يناسب هذه الأدلّة صار الفاعل المختار إليه أقربَ من حبل الوريد، فيترك النَّظر والتَّدقيق[1133] ويقول: لمَ لا[1134] يكون ذلك من آثار الفاعل المختار؟ ولا فرق عندنا بين من قال: «لا تسندوا صعوبة تفكيك الحصاة /[٣٨٥و] وسهولة تفكيك الهواء إلى أمور راجعة إليهما، واجعلوا ذلك الفاعل المختار فقط» وبين[1135] من قال: «لا حرارة في النَّار، ولا برودة في الثَّلج، ولا حلاوة في العسل، وما[1136] نحسّ[1137] عند ملاقاة هذه الأجسام[1138] فهو شيء يُحدثه الله بجري العادة». وكلّ هذه عندنا[1139] فاسد، ونوع من السَّفسطة.

[1122] أ — أن.

[1123] م: باعتبار.

[1124] أ م: حاصلا.

[1125] انظر: **المحصّل** لفخر الدِّين الرَّازي، ص ١١١-١١٢.

[1126] أ م: كبار.

[1127] أ — هذه.

[1128] أ م: أمر.

[1129] أ: اقتضائها.

[1130] أ: تشوّش.

[1131] م — لا.

[1132] أ م: شكل.

[1133] م — والتدقيق.

[1134] أ — لا.

[1135] أ: بين.

[1136] م: ولا.

[1137] أ م: يحسن.

[1138] أ م: الأحكام.

[1139] أ — عندنا.

[الأجسام وعوارضها]

[١] مسألة

في جواز خلوّ الأجسام عن الألوان والطُّعوم[1140]

استدلّ على ذلك بأنّ الهواء لا طعم له[1141] ولا لون [له].

أقول: الاستدلال لا يصحّ على أصوله؛ لأنّه لا يجب[1142] إدراك ما يصحّ إدراكه مع سلامة الحاسّة وتكامل الشّرائط، فمن الجائز على أصله أن يكون للهواء لون وطعم[1143] لم[1144] ندركهما؛ لأنّه لم يخلق لنا إدراكهما، وإنّما هذه الدّلالة يصحّ أن يتمسّك أصحابنا[1145] لفهمهم[1146] الإدراك، وقبولِهم[1147] بوجوب الإحساس عند صحّة الحاسّة وتكامل الشّرائط المشهورة.

[٢] مسألة في أنّ الأجسام مرئيّة.

خلاصة ما[1148] ذكره: أنّا [لما] نرى الطَّويل فإمّا أن يكون الذي رأيناه جسميَّتَه أو عرضًا هو طوله، والثّاني باطل؛ لأنّا نرى هذا الطَّويل حاصلًا في الحيّز، وذلك لا يُعقَل في العرض، فثبت الأوّل. وفي ذلك كون الجسم مرئيًّا من حيث كان جسمًا.[1149]

أقول: إنّ مخالفه [في] هذه المسألة يقول:[1150] إنّي رأيت من الطَّويل طوله وهذا المقدار المخصوص، لكنّ النّفس لما كان متقرّرًا عندها ومذكورًا[1151] في بديهتها أنّ المقدار لا يكون إلا لجسم، وأنّ الجسم[1152] يلازم[1153] الحصول في الحيّز، تنبّهت وعلمت أنّ هذا جسمٌ، وهذه العلوم تحصل[1154] كلّها دفعة واحدة؛ لأنّها علل

1140 أ – الطعوم.

1141 م – له.

1142 أ م: يوجب.

1143 م: لون ولا طعم.

1144 أ م: ثم.

1145 م – أن يتمسك أصحابنا.

1146 أ م: لفهم.

1147 أ م: قولهم.

1148 أ م: مما.

1149 م + جسمًا.

1150 م – يقول.

1151 م – رأيت من الطَّويل طوله وهذا المقدار المخصوص لكنّ النّفس لما كان متقرّرًا عندها ومذكورًا.

1152 أ – وأنّ الجسم.

1153 أ: يلازمه.

1154 أ م: تحصيل.

ومعلولات، فهي[1155] متقارنة[1156] في الوجود لا يتأخّر بعضها عن البعض. والحاصل أنّ[1157] المدرَك في الحسّ ليس إلا الامتداد، فأمّا الجسم من حيث كان جسمًا فمعلوم من النّفس لا يُدرَك من الحسّ، والمستدلّ مدفوع إلى إفساد هذا الاحتمال ليصحّ مذهبه، ولي في هذه المسألة كلام مستقصى ونظر طويل، ذكرتُه في **كتاب العبقريّ الحسان**.

[٣] مسألة في الخلاء.[1158]

استدلّ على[1159] جوازه بأنّ الجسم إذا انتقل إلى مكان فالمكان إمّا أن يكون خاليًا –وهو المطلوب– أو مملوءًا، [وإن كان مملوءًا] فإن لم ينتقل[1160] الجسم الذي فيه لزم التّداخل، وإن انتقل فإمّا أن ينتقل إلى مكان الجسم الأوّل فيلزم الدَّور، [أو] إلى مكان جسم آخر. والكلام فيه كما في الأوّل، فيلزم إذا تحرّكت بقّة أن يتدافع[1161] جملة كرة العالم، وهو باطل.

أقول: لمَ[1162] لا يجوز أن يتحرّك فيعمل في حركته دائرة، ويكون انتقاله إلى مكان الجوهر الذي عن[1163] يساره حال انتقال الجوهر الذي عن يمينه إلى مكانه؛ وذلك لأنّ[1164] الجواهر[1165] نفرضها [على] شكل دائرة، فإذا تحرّك الواحد منها شغل[1166] الحيّزَ الذي كان فيه الجوهر الثّاني الذي كان عن يساره، وشغل الثّاني حيّزَ الثّالث والثّالث حيّز الرّابع، كذلك إلى أن ينتهي /[٣٨٥ظ] الأمر إلى الجوهر الذي كان بيمينه، فيشغل هذا الجوهر [حيّزَ] الأوّل، ويكون هذه الحركات وشَغْل الأحياز في وقت واحد؛ لأنّها علل ومعلولات كالحلقة من الحديد، إذا علّمنا على جزء منها ثم أدرناها وهي في مكانها فإنّه ينتقل ذلك الجزء الذي علّمنا عليه إلى المكان

[1155] أي العلل والمعلولات.

[1156] أ م: مقارنة.

[1157] م — أنّ.

[1158] الخلاء: «بالمدّ: هو أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسّان وليس بينهما ما يماسّهما ليكون ما بينهما بعدًا موهومًا ممتدًّا في الجهات، صالحًا لأن يشغله جسم ثالث، لكنّه الآن خالٍ عن الشّواغل». **الكليّات** للكفوي، ٤٢٦؛ وفي **التّعريفات**: «هو البعد المفطور عند أفلاطون، والفضاء الموهوم عند المتكلّمين؛ أي الفضاء الذي يثبته الوهم، ويدركه من الجسم المحيط بجسم آخر: كالفضاء المشغول بالماء أو الهواء في داخل الكوز، فهذا الفراغ الموهوم هو الذي من شأنه أن يحصل فيه الجسم، وأن يكون ظرفًا له عندهم، وبهذا الاعتبار يجعلونه حيّزًا للجسم، وباعتبار فراغه عن شغل الجسم إيّاه يجعلونه خلاء. فالخلاء عندهم هو هذا الفراغ مع قيد إلا يشغله شاغل من الأجسام، فيكون لا شيئًا محضًا؛ لأنّ الفراغ الموهوم ليس بموجود في الخارج؛ بل هو أمر موهوم عندهم؛ إذ لو وُجد لكان بعدًا مفطورًا، وهم لا يقولون به، والحكماء ذاهبون إلى امتناع الخلاء والمتكلّمون إلى إمكانه». **التّعريفات** للجرجانيّ، ص ١٣٥.

[1159] م — على.

[1160] م: ينقل.

[1161] أ: تدافع.

[1162] أ — لم.

[1163] أ: على.

[1164] أ: أنّ.

[1165] م – شغل.

[1166] م — شغل.

الذي يليه، والذي يليه إلى الذي يليه، هكذا حتّى يحصل الجزء الذي كان عن يمين الجزء الذي علّمنا عليه في حيّزه، والكلّ في وقت واحد؛ لأنّه لو لم يكن في وقت واحد لزم التّفكيك في أجزاء الحلقة، وأيضًا كان يلزم تراخي المعلول عن علّته، وهو محال. فثبت أنّ الدَّور الذي ألزمه هذا المتكلّم ليس بلازم.

وأيضًا فلقائل أن يقول: وما المانع [من] أن يتحرّك كرة العالم عند تحرّك البقّة، ولِمَ قلتَ إنّ ذلك باطل؟ والقول في ذلك كالقول[1167] في السَّمكة تتحرّك في الماء، فإنّها تتحرّك إلى مكان تدفع عنه ما كان فيه من الماء، وذلك الماء المشار إليه يتحرّك إلى مكان ماء آخر، هكذا أبدًا إلى أن يتحرّك البحر كلّه.

شبهة: (**الخلاء يحتمل التَّقدير، فيكون مقدَّرًا**).

(جوابه: لا نسلّم أنّه يحتمل التَّقدير على التَّحقيق، بل على سبيل التَّقدير كما أنّا نقول: لو كان نصف قطر العالم ضعف ما هو الآن لكان المحيط واقعًا خارجَ العالم، لكن لما كان ذلك على سبيل التَّقدير لم يلزم ثبوت مقدار خارجَ العالم،[1168] فكذا هاهنا).

أقول: للخصم أن يقول: الفرق بين الموضعين [هو] أنّ تقدير وقوع المحيط خارج العالم على تقدير أن يكون نصف قطر العالم[1169] ضعف[1170] ما هو الآن تقدير وهميّ كاذب؛ لأنّه يستحيل أن يكون خارج العالم جسم، فهو عندنا مثل تقدير "أنّ واجب الوجود غير موجود"، "وأنّ ذاته توجب له صفةَ الجاهل لا صفةَ العالم" فإنّ هذه تقديرات وهميّة كاذبة لا ينبني عليها أمر،[1171] ولا يقتضي فرضها صحّة شيء وثبوته.

وأمّا فرضنا دارًا مربّعة وبين حيطانها الأربعة خلاء، وهو عدم محض، فإنّه محال؛ لأنّ ذلك الخلاء أمر حاصل واقع قد حصرته الحيطان الأربع، وأنتم تقولون: إنّه عدم محض، ونحن نقول: لا يمكن أن يكون هذا الحاصل الواقع المحصور بين الحيطان الأربع عدمًا محضًا وسلبًا صرفًا؛ لأنّه يحتمل التَّقدير بأن نقول: إلى هذا الحدّ يمكننا أن نُخرِج جناحًا من هذا الحائط، ثم نقول: وهذا الجناح لا يتبع له دون هذا الحدّ، بل يتبع ما دون هذا[1172] الحدّ لجناح أصغر. وأيضًا نقول: هذا الخلاء مربّع؛ لأنّ الحيطان مربّعة، فلو كانت مستديرة كان الخلاء مدوّرًا، ولو كانت مثلّثة كان الخلاء مثلّثًا، فهو إذًا /[٣٨٦و] قابل[1173] للمقادير المختلفة والأشكال المختلفة،[1174] ولا شيء من العدم الصِّرف كذلك، فهو إذًا ليس بعدم، بل هو ملاء. وإنّما سمّيتُموه خلاء تسمية لفظيّة. فأي مقايسة بين هذا وبين فرضنا [وقوع] المحيط خارج العالم، مع[1175] علمكم بمذهبنا في استحالة ذلك الفرض

[1167] م – في ذلك كالقول.

[1168] أ + لكن لما كان ذلك على سبيل التَّقدير لم يلزم ثبوت مقدار خارج العالم.

[1169] م+ لم.

[1170] أ م: أضعف.

[1171] أ + به.

[1172] أ – هذا.

[1173] م: لقابل.

[1174] م – والأشكال المختلفة.

[1175] أ م: فرضنا محيط العالم خارج مع.

وامتناعه، واتّفاقِكم معنا على وقوع هذا الخلاء وحصوله فضلًا عن إمكانه وصحّته، فقياس أحد الصُّورتين على الأخرى وتشبيهها ظلم محض.

[٤] مسألة في تماثل الأجسام

احتجّ على تماثلها بأنّها بتقدير استوائها في الأعراض يلتبس بعضها ببعض، ولولا تماثلها لما كان كذلك. واعترضه فقال: (**هذه الدَّلالة إنّما تصحّ في حقّ من تصفّح جميع الأجسام وشاهد التباس[1176] كلّ واحد منها[1177] بكلّ[1178] ما عداه، فأمّا قبل ذلك فليس إلا رجمًا[1179] بالظَّن**).

أقول: هذه الدَّلالة غير صحيحة، والاعتراض الذي اعترضها به ليس بجيّد.

أمّا أنّها غير صحيحة؛ فلأنّا لو قدّرنا أنّها إذا تساوت في جميع الأعراض التبس بعضها ببعض، فلمَ قال: إنّها إذا التبس بعضها ببعض على الحسّ كانت متماثلة، ولمَ لا يجوز أن[1180] يقال: إنّها متشابهة عند الحسّ وليست[1181] متماثلة في الحقائق لجواز أن يكون مع تشابهها وتساويها عند الحسّ حقائق مختلفة في أنفسها، أعني أن يجب لبعضها لوازم لذاته لا يجب للأخرى[1182] وإن كانت عند الحسّ متشابهة[1183] لها، فإن أمكنه بيان أنّها إذا تشابهت في الحسّ كانت متماثلة [في] الحقائق فيدلّ على ذلك.

وأمّا أنّ[1184] الاعتراض غيرُ جيّد؛ فإنّه قد كان الوجه أن يقول: لا نسلّم أنّها بتقدير استوائها في جميع الأعراض يلتبس عند الحسّ، ولمَ قلتم ذلك؟ وما دليلكم عليه؟ فإنّ المنع هكذا أجود من قوله: «هذه الدَّلالة إنّما تصحّ في حقّ من تصفّح جميع الأجسام وشاهد التباس[1185] بعضها ببعض»؛ لأنّ المستدلّ ما ادّعى أنّ هذا قد وقع، وإنّما قال: لو قدّرنا وقوع التَّساوي في الأعراض لَالتبست، وما ادّعى أنّ التَّساوي في الأعراض والالتباس قد وقع ليقال له: «هذا إنّما يصحّ في[1186] حقّ من تصفّح جميع الأجسام وشاهد التباس بعضها ببعض».

وأيضًا فإنّ صاحب الدَّلالة يقول: المقدّمة الأولى من الدَّليل[1187] – وهي الالتباس على الحسّ بتقدير التَّساوي في جميع الأعراض– مقدّمة جليّة تكاد أن تكون ضروريّة؛ لأنّ المدرَكات هي الألوان[1188] والأضواء

[1176] أ م: الناس.
[1177] أ م: منهما.
[1178] أ م: وكل.
[1179] أ م: رجم.
[1180] أ – يجوز أن.
[1181] م – وليست.
[1182] م: للآخر.
[1183] أ: مشابهة.
[1184] م – أنّ.
[1185] م: الناس.
[1186] أ: من.
[1187] أ: دليلي.
[1188] أ: الأوّلون.

والأشكال والمقادير، وما عدا ذلك لا يمكن إدراكه بالحسّ، ومن خالف في ذلك خالف في مقدّمة ضروريّة، وإذا قدّرنا أنّ أجسام العالم قد صارت كلّها لونًا واحدًا[1189] وضوءً واحدًا وشكلًا واحدًا ومقدارًا واحدًا فإمّا أن يدرك الحسّ اختلافًا لها بعد ذلك أو لا يدرك؟ /[٣٨٦ظ] فإن لم يدرك فقد يثبت الالتباس والتّشابه الذي أردتَه،[1190] وإن أدرك بعد ذلك اختلافًا فيها فقد أدرك الحسّ أمرًا خارجًا عن هذه الأشياء الأربعة باعتباره صارت الأجسام مختلفة على الحسّ، لكن ذلك غير معقول؛ لأنّه لو عُقل أن يدرك الحسّ غير هذه الأربعة لعُقل أن يدرك الحسّ المجرّدات كالنُّفوس النَّاطقة والعقول العارفة، وهذا محال. وهذا البحث وإن كانت الأشعريّة تنكره لتجويزهم إدراكَ كلّ شيء بالحسّ إلا أنّه صحيح في نفسه وضروريّ، والمخالف فيه مكابر.

[٥] مسألة

في جواز عدم الأجسام بعد وجودها.

[احتجّ] على ذلك بأنّ الجسم لما لم يكن أزليًّا وجب أن لا يكون أبديًّا؛ لأنّ ما لا يكون أزليًّا كانت ماهيّته قابلة للعدم [أبدًا]، وذلك القبول من لوازم تلك الماهيّة، فتكون الماهيّة قابلة للعدم أبدًا.

أقول: إنّه [ما] استدلّ في محلّ النِّزاع؛ لأنّ مخالفيه في هذه المسألة لا يذهبون إلى أنّ الجسم خرج من الإمكان الذَّاتيّ إلى الوجوب الذَّاتيّ، ولكنّهم يقولون: هو ممكن في نفسه لكن لا مُعدِم له فيبقى أبدًا. تحقيق ذلك: أنّ الإمكان يُطلَق باعتبارين:

أحدهما: الإمكان اللَّازم لماهيّة الممكن.

والآخر: الإمكان المطلق، وهو أن يكون الشَّيء صحيحًا في نفسه، ويصحّ أن يكون له مؤثّرٌ إن تتكامل شرائط التَّأثير وينتفي المانع.

وأحد هذين الإمكانين غير الثَّاني، ألا يرى أنّا[1191] نقول: إنّما يصحّ تأثير المؤثّر فيه؛ لأنّه صحيح الحصول في نفسه، فيعلّل أحدهما بالآخر والعلّةِ، وأيضًا نقول: هذا الشَّيء في حدّ ذاته أنّه ممكن الوجود والعدم، لكن لا مؤثّر يحصِّل وجوده، كما أنّا لو فرضنا انتفاء ذات واجبة الوجود فإنّه لا تخرج الممكنات عن كونها[1192] ممكنات، ولا يكون انتفاءُ ما سبيله أن يحصّلها ويُخرِجها عن عدمها موجبًا لانقلاب إمكانها ودخولها في باب[1193] الأشياء الواجبة.

[1189] أ: واحد.

[1190] أ: ارتدّه.

[1191] أ: أن.

[1192] م – التباس بعضها ببعض وأيضا فإنّ صاحب الدلالة يقول... فإنّه لا تخرج الممكنات عن كونها.

[1193] م: الباب.

[**أقول**:][1194] إنّ مخالفه في هذه المسألة إمّا الفلاسفة وهم لا يقولون: إنّ الماهيّة قد خرجت عن كونها قابلة للعدم، بل يقولون: هي[1195] مع كونها قابلة للعدم مستحيلةُ العدم لا لذاتها، بل[1196] لأمر من خارج، وهو أنّ علّتها واجبة الوجود، ولا ضدّ يطرئ عليها فيُزيل تأثير علّتها عنها. وهذا غير متناقض؛ لأنّ التّنافي إنّما يكون لو كانت صحيحة العدم من ذاتها ومستحيلة العدم من ذاتها[1197] معًا، وهذا لا يقولونه.

وإمّا المتكلّمون فإنّهم يقولون: هي ممكنة العدم في ذاتها، لكنّها مستحيلةُ العدم لأمر من خارج أيضًا، وهو انتفاء ما يُعدِمها مع صحّة استمرارها، /[٣٨٧و] وهذا أيضًا غير متناقض؛ لأنّهم ما جعلوا الاستحالة والصِّحّة معًا للذّات ليتحقّق التّنافي. فقد ظهر أنّه لم يدلّ على موضع النِّزاع.[1198]

[٦] مسألة في المزاج

ذكر ما يقوله الفلاسفة من انكسار كيفيّات العناصر عند الاختلاط، وحدوث كيفيّة متوسّطة وهي المزاج. واعترضه بأنّ ذلك يوجب حصول الكاسرين والانكسارين دفعة واحدة، وذلك محال؛ لأنّ المنكسر حال كونه منكسرًا لا يكون كاسرًا.

ثم سأل نفسه: (**لمَ لا يجوز أنّ الكاسر هو الصُّورة [المقوّمة]، وهي باقية من غير انكسار، والمنكسر هو الكيفيّة القابلة للأشدّ والأضعف**).

وأجاب فقال: (**الصُّورة إنّما تُكسِر بواسطة الكيفيّة [الفائضة عنها]، فيعود المحذور**).

أقول: لمَ قلت إنّ الصُّورة إنّما تكسر بواسطة الكيفيّة؟ ولمَ لا يجوز أن تكون الصُّورة كاسرة بمجرّد نفسها؟

فإن قلتَ: إنّ الصُّورة المائيّة إنّما تكسر الحرارة من النّار بالبرودة التي فيها، لا[1199] بمجرّد كونها صورة مائيّة مع قطع النَّظر عن البرودة؛ [لأنّ الصُّورة] لا تضادّ حرارةَ النّار.

قلتُ: لمَ قلتَ ذلك؟ ولمَ لا يجوز أن تكون الصُّورة بخصوصيّتها مع قطع النَّظر عن الكيفيّة الصَّادرة عنها تكسر الكيفيّة التي في الصُّورة الأخرى؟ وقد وجدنا الواقع مطابقًا لذلك، فإنّ الصُّورة المائيّة تكسر الحرارة التي في النّار، لا بالبرودة التي فيها، بل بمجرّد صورتها، فإنّ الماء الشّديد السَّخونة يطفئ النّار كما يطفئها الماء البارد.

1194 في كلا النُّسختين هنا بياض بمقدار كلمة، ولعل الصَّواب ما أثبتناه.

1195 أ + نعم.

1196 م – بل.

1197 أ – ومستحيلة العدم من ذاتها.

1198 م – النزاع.

1199 أ – لا.

وللخصم أن يقول: هذا يفضي أن يكون ضدُّ الواحد أكثرَ من واحد، وذلك يقتضي أن يكون ضدّ الحرارة هي البرودة والصُّورة المائيّة وهما شيئان، ولا يجوز أن يكون ضدّ الواحد إلا واحدًا.[1200]

وللمعترض أن يجيب عنه فيقول: القول بأنّ «ضدّ الواحد واحد» مذهب لم[1201] يثبت بالحجّة[1202] قاطعة، فأنا في هذا المقام لا أقول به، وأيضًا فأنا لا أثبت للصُّورة[1203] ضدًّا، وإنّما أجعلها موجبة لبطلان الحرارة لا من حيث كانت ضدًّا. وتحقيق ذلك: أنّ الضِّدَّين هما[1204] اللذان يتعاقبان على موضع واحد، وليست الصُّورة[1205] المائيّة معاقبة للحرارة على موضع[1206] واحد؛ لأنّ موضع[1207] الحرارة [هو] صورة النَّار، ومستحيل أن تحصل[1208] صورة الماء في صورة النَّار على حسب حصول الحرارة في صورة النَّار؛ لأنّ صورة الماء صورة مقوّمة، وليست[1209] تعرض. ولا كيفيّة تحصل في صورة أخرى؛ لأنّ[1210] حلول الصُّورة في صورة محال.

وإذا خرجت الصُّورة عن كونها مضادّة للكيفيّة جاز أن يبطلها على طريق الإيجاب الخارج عن المضادّة، فلا يلزم من ذلك أن يكون ضدّ الواحد أكثر من واحد.

[٧] مسألة في الجنّ

[قال:] أثبتهم المتكلّمون، وأمّا الفلاسفة فأثبتوهم على وجه غير الوجه الذي أثبتهم المتكلّمون عليه؛ لأنّهم قالوا: إنّها ذوات غير متحيّزة، ولا حالّة /[٣٨٧ظ] في المتحيّز. فمنهم من يقول: هي أنفس البشر، ومنهم من يقول: هي نوع آخر.

واحتجّ الفلاسفة على نفي ما أثبته المتكلّمون فقالوا:[1211] هذه الأشخاص إمّا أن تكون أجسامًا لطيفة فوجب أن يحرّفها الرِّياح القويّة، وأن لا تقدر على حمل الأشياء الثَّقيلة، وهو خلاف ما يذهب إليه [المتكلّمون] في أمرهم. وإمّا أن تكون أجسامًا كثيفة فيجب إبصارها، وإلا لزمت السَّفسطة.

[1200] أ م: واحد.

[1201] أ م: مذهب ولم.

[1202] أ م: الحجة.

[1203] أ م: الصُّورة.

[1204] م – هما.

[1205] أ م: صورة.

[1206] أ م: موضوع.

[1207] أ م: موضوع.

[1208] أ – تحصل.

[1209] م: وليس.

[1210] م: لا.

[1211] أ م: فقال.

واعترضه فقال: (**لِمَ لا يجوز أن تكون[1212] أجسامًا لطيفة[1213] بمعنى عدم اللَّون[1214] لا بمعنى رقّة القِوام**).

أقول: هذا الاعتراض غيرُ لازم على أصول الفلاسفة؛ لأنّ كلّ جسم عديم[1215] اللَّون فهو بسيط؛ لأنّ الأجسام الملوَّنة عندهم هي[1216] المركَّبات خاصَّة، وكلّ بسيط فلا لونَ له كالفلك [والعقول] وغيرهما[1217] من البسائط، وكلّ مركّب عندهم يكون [ملوَّنًا]؛ لأنّ اللَّون يتبع المزاج، فكلّ ذي مزاج[1218] ملوّن، فهذه القضايا الأربعة عندهم صادقة كلّها: كلّ مركّب ملوّن، كلّ ملوّن مركّب، كلّ بسيط غير ملوّن، كلّ ما ليس بملوّن[1219] فهو بسيط. وهذه القضيّة الأخيرة –وهو قولنا "كلّ ما ليس بملوّن فهو بسيط"– لازمة من صدق القضيّة الأولى وهي: كلّ مركّب ملوّن –بطريق عكس النَّقيض–؛ لأنّه إذا صدق "كلّ مركّب ملوّن" صدق "ما ليس بملوّن ليس بمركّب[1220]".

فقد ثبت إذًا أنّه لو كان الجنّ أجسامًا غيرَ ملوّنة لكانت بسائطَ، لكن لو كانت بسائط لَاستحال أن تكون لها[1221] الحواسّ الخمس، وهي الشَّمّ والذَّوق والإبصار[1222] والسَّمع واللَّمس؛ لأنّ هذه الحواسّ من توابع المزاج عندهم، ويستحيل أن تكون للبسيط، لكن هذا خلاف ما يذهب إليه [المتكلّمون] في الجنّ؛ لأنّ مثبتيهم يقولون: إنّهم يسمعون الكلام، ويرون[1223] الإنسان، ويشمّون[1224] الرَّائحةَ الطَّيّبة فيحبّونها والرَّائحةَ[1225] الخبيثة فيكرهونها، ويأكلون، ويلمسون. والاعتراض[1226] إذًا غير لازم على أصول الفلاسفة.

[1212] م – أن تكون.

[1213] م – لطيفة.

[1214] م + لا بمعنى عدم اللون.

[1215] أ م: عدم.

[1216] أ: في.

[1217] أ م: كالفلك وإلا وغيرهما.

[1218] م – فكلّ ذي مزاج.

[1219] م – كلّ ما ليس بملوّن.

[1220] أ – ملوّن صدق ما ليس بملوّن ليس بمركّب.

[1221] أ: له.

[1222] م – لاستحال أن يكون له الحواسّ الخمس وهي الشَّمّ والذَّوق والإبصار.

[1223] أ م: ويذوق.

[1224] م: ويسمعون.

[1225] م – والرَّائحة.

[1226] أ: والأعراض.

[فصل في أحكام الموجودات]

[١] مسألة

في الغيرين والضِّدَّين

قال: (**الضدّان هما الوصفان[1227] الوجوديّان اللذان يمتنع اجتماعهما لذاتيهما كالسَّواد والبياض**).

أقول: يجب أن يُزاد في هذا الحدّ فيقال: "في المحلّ الواحد في الزَّمان الواحد[1228]"

قال: (**والغيران هما اللذان يجوز مفارقة أحدهما صاحبه إمّا بمكان أو زمان أو وجود وعدم**).

أقول: لا حاجة إلى لفظ الزَّمان؛ لأنّ لفظ الوجود والعدم يغني عنها، فإنّه متى افترق[1229] الشَّيئان في الوجود والعدم بمعنى أنّه يوجد أحدهما والآخر غير موجود فهما غيران، وهذه اللفظة كما تغني عنها فإنّ لفظة زمان لا تغني عن لفظة وجود وعدم، فلو اقتصر على قوله "مكان /[٣٨٨و] أو زمان" لفسد الحدّ؛ لأنّ أجزاء[1230] الزَّمان متغايرة وليست مما يفارق الواحد منها[1231] صاحبه بزمان، وإلا لزم التَّسلسل في الظُّروف الزَّمانيّة، وهذا محال. وكذلك لو قدّرنا أنّ الله تعالى خلق شيئًا قبل خلق العالم والزَّمن ثم أعدمه وأوجد شيئًا آخر لكانا غيرين وإن لم يفترقا بالزَّمان؛ لأنّا قد فرضنا عدم الزَّمان.

فقد ظهر أنّ الحدّ لو اقتصر فيه على أن يقول: "ما يمكن أن يفارق أحدهما الآخر [إمّا] بمكان أو وجود وعدم" لحصل مقصوده، ولا حاجة إلى أن يقول: أو زمان. وإنّه لو[1232] اقتصر على قوله "بمكان أو بزمان" ولم يذكر لفظتي وجود وعدم لم يحصل مقصوده، وكان الحدّ ناقصًا.

فإن قيل: فأيّ حاجة به[1233] إلى ذكر المكان؟

قيل: لأنّ من يقول بقدم العالم يثبت أنّ فلك زحل غير فلك[1234] القمر مثلًا، وإن لم يجز عنده افتراقهما بوجود وعدم، بل الغيريّة مستندة إلى اختلاف المكانين فقط.

[1227] أ م: العرضان.

[1228] م – في الزَّمان الواحد.

[1229] م — افترق.

[1230] أ م: آخر.

[1231] أ م: منهما.

[1232] م — لو.

[1233] م – به.

[1234] م – زحل غير فلك.

إن قيل: بل الغيريّة في الفلكين يثبت لاختلاف آثارهما أو لاختلاف ما فيهما من الكواكب أو لغير[1235] ذلك.

[قيل:] الغرض يحصل بدون هذا التَّطويل، فإنّ من خُلِق عنده علمٌ ضروريٌّ بأن جسمين في مكانين فإنّه يقطع بتغايرهما قبل النَّظر في ماهيّة كلّ واحد منهما، وقبل النَّظر في حقائقهما، وأحوالهما، وسائر ما يتعلّق بهما؛ بل مع فرضنا إيّاه عالما[1236] باختلاف المكانين فإنّه يقطع بالتَّغاير، فدلّ ذلك أنّ تعقّل المكانين كافٍ في تعقّل التَّغاير.

[٢] مسألة

في الجمع بين المثلين في محلّ واحد

احتجّ على فساد ذلك فقال: (**إنّ بتقدير الاجتماع لا يحصل[1237] الامتياز بالذَّاتيّات ولا باللوازم، وإلا لما كانا[1238] مثلين، ولا بالعوارض؛ لأنّ نسبة جميع العوارض إلى كلّ واحد منهما على السَّويّة، فلا يكون كونه عارضًا لأحدهما أولى[1239] من كونه عارضًا للآخر، فيكون عارضًا لكلّ واحد منهما، وحينئذ لا يبقى الامتياز بينهما البتَّة، فيصير الاثنان واحدًا،[1240] وهو محال**).

أقول: لا يبقى الامتياز بينهما في الحسّ أم في الحقيقة؟ الأوّل مسلّم، فإنّ الحسّ قد لا يدرِك امتياز كلّ[1241] واحد من العرضيْن الحالّيْن في محلّ واحد عن[1242] الآخر إذا كانا مثلين، والثَّاني ممنوع ولا بدّ من الدَّلالة عليه. ولِمَ لا يجوز أن يكون كلّ واحد منهما يمتاز عن الآخر بهويّته؟ فإنّ هويّة كلّ واحد منهما[1243] لم تكن هي تلك الهويّة لحلوله في هذا المحلّ، حتّى إذا صدق على عرض آخر مثلِه الحلولُ في هذا المحلّ كانت هويّته هي تلك الهوية الأخرى، وصارت الهويّتان واحدة، بل العرض المخصوص له هويّة وتشخّص في نفسه /[٣٨٨ظ] سواء كان التَّشخص[1244] أمرًا ثبوتيًّا في الخارج أو اعتباريًّا في الذِّهن، فيكفي في تميّز أحد المثلين عن الآخر أن يتميّز بنفسه وبعينه كما يقوله أصحابنا في تميّز أحد الجوهرين عن الآخر في العدم مع مساويه[1245] في صفة الجوهريّة

[1235] م: غير.
[1236] أ + عالما.
[1237] أ – لا يحصل.
[1238] م: كان.
[1239] أ — أولى.
[1240] أ م: واحد.
[1241] أ — كل.
[1242] أ م: غير.
[1243] أ م: منهم.
[1244] أ م: الشخص.
[1245] م — مساويه.

وفي نفس الذَّات، وليس في العدم عوارض ليقع التَّميّز بها، بل يتميّز كلّ واحد منهما عن الآخر بتشخُّصه[1246] وتعيُّنِه[1247] لا غيرُ.

إن قيل:[1248] تشخّصه إن جازت مفارقته له فهو محال؛ لأنّه يصير الشَّيء غيرَ[1249] نفسه فينقلب الحقائق، وهذا محال. فإذًا هو أمر لازم له،[1250] فإن كان تشخّص هذا السَّواد مثلَ تشخّص هذا السَّواد وجب أن لا يقع امتياز السَّوادين الحالّين محلًّا واحدًا لتماثل تشخّصهما اللذين زعمتَ أنّ التَّميّز إليهما يستند، وإن كان التَّشخّصان مختلفين فقد اختلفت[1251] لوازم السَّوادين فلا يكونان مثلين. وكلامنا في استحالة اجتماع المثلين لا في استحالة اجتماع غير المثلين، فقد أخرجتم محلّ[1252] النِّزاع عن الجدل والبحث، وتكلّمتم في غيره.

قيل: إن كان المراد بلفظة "المثلين" هما اللذان يكون تشخّص كلّ واحد منهما مثل تشخّص الآخر، فإذًا لا مثلين في الوجود أصلًا؛ لأنّ الأمر الذي يشار إليه بقولك "هذا" يخالف الأمر الذي يشار إليه بقولك "ذاك"، فإذًا يجب أن[1253] يكون المثلان هما اللذان يشتركان في كلّ ما يجب للواحد منهما لذاته عدا تشخّصه، وحينئذ يتلخّص محلّ النِّزاع، وهو أنّه هل[1254] يجوز اجتماع سوادين في محلّ واحد مع[1255] فرضنا تماثلهما في كلّ شيء من الأمور الذَّاتيّة لهما إلا[1256] في الشَّخصيّة لا غير؟

وقد قال شيخنا أبو الحسين:

> إنّه لا ينقلب الاثنان واحدًا، وإنّما ينقلبان واحدًا لو كان لا فرق بين حلول السَّواد الواحد في ذلك المحلّ وحلول السَّوادين، لكن بينهما فرق؛ لأنّ السَّوادين بتقدير اجتماعهما فهما[1257] ينفيان بياضًا واحدًا بتقدير أن يحاول القادر ضرورة[1258] على المحلّ، ولو كان سوادًا واحدًا لم ينفه أو كان يجوز أن لا ينفيه، فكلّما كثرت الأضداد كانت بدفع الضدّ الواحد أولى، كالاعتمادات[1259] الكثيرة توجد في الجسم إلى جهة مخصوصة فهي أولى بتحصيله فيها من اعتماد مفرد، وكذلك لو صادمها اعتماد واحد يقتضي حصوله في غيرها لكان وجود مقتضى الاعتمادات الكثيرة أولى، ولو كان مصادم ذلك الاعتماد اعتمادًا واحدًا مفردًا مثلَه لم يكن حصول الجسم في

[1246] التَّشخُّص: «صفة تمنع وقوع الشَّركة بين موصوفها». **التَّعريفات** للجرجانيّ، ص ٥٨.

[1247] أ م: بعينه | التَّعيُّن: «ما به امتياز الشَّيء عن غيره بحيث لا يشاركه فيه غيره». **التَّعريفات** للجرجاني، ص ٨٧.

[1248] أ م + بياض بمقدار كلمة.

[1249] م: عن.

[1250] أ — له.

[1251] أ: اختلف.

[1252] أ: مع.

[1253] أ — أن.

[1254] أ م: هو.

[1255] م — مع.

[1256] م — إلا.

[1257] م — فهما.

[1258] كذا في كلا النُّسختين، ولم يظهر لي مراده.

[1259] أ: كالاعتماد ذات.

إحدى[1260] الجهتين أولى من الأخرى، فقد ظهر أنّه لا يلزم أن يصير الاثنان واحدًا بتقدير اجتماع /[٣٨٩و] المثلين.

قال: (**واحتجّ الخصم بأنّ حكم الشَّيء حكمُ مثله، وإذا كانت الذَّات قابلة لأحدهما كانت[1261] قابلة للآخر**).

وأجاب فقال: (**إنّ الاجتماع يوجب انقلاب الاثنين واحدًا**).

أقول:[1262] إنّه ما زاد على إعادة[1263] الاستدلال في جواب حجّة خصمه، وقد كان الواجب عليه أن يتكلّم على الحجّة المحكيّة ويعترضها، لا إعادة[1264] الدَّلالة المذكورة في أوّل[1265] المسألة.

ونحن نعترضها فنقول:[1266] إنّ الذَّات كانت قابلة لأحد المثليين لشرط خلوّها عن مماثله، فوجب أن يقبل مماثله على هذا الشَّرط أيضًا، وهو أن يصحّ حلوله فيها[1267] مع خلوّها عن مماثله، وإذا كان هذا حكم المماثلة ومقتضاها فقد قلنا به، ولم يلزم من ذلك صحّة حلول المثل الثَّاني في الذَّات مجامعًا للمثل الأوّل، فلم ينتج المطلوب.

[٣] مسألة[1268]

في أنّ العدم لا يعلَّل ولا يعلَّل[1269] به

احتجّ[1270] على ذلك فقال: (**إن جعلنا العلّيّة والمعلوليّة وصفين ثبوتيّين استحال كون العدم علّة ومعلولًا؛ لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم، وإن لم نقل به كان التّأثير عبارة عن حصول الأثر عن المؤثّر، وذلك يستدعي أصل الحصول**).

أقول:[1271] أتعني بقولك «التَّأثير عبارة عن حصول الأثر عن المؤثّر» وجود الأثر عن المؤثّر[1272] أو تعني به تجدّد أمر ما؟ فإن[1273] عنيتَ الأوّل فلا نسلّم أنّ التَّأثير عبارة عن حصول الأثر عن المؤثّر بمعنى وجود الأثر

1260 أ: أحد.

1261 م – الذَّات قابلة لأحدهما كانت.

1262 أ: فنقول.

1263 أ م: على أن أعاد.

1264 أ: ويعترضها لإعادة؛ م: لا بإعادة.

1265 أ – أوّل.

1266 أ: مسألة.

1267 أ – فيها.

1268 أ: احتجّ.

1269 م – ولا يعلَّل.

1270 أ: أقول.

1271 أ: قلت.

1272 أ: الأثر.

1273 أ – فإن.

عن المؤثّر. وإن عنيتَ الثَّاني فمسلّم أنّ التَّأثير هو[1274] ذاك،[1275] لكن قد يتجدّد العدم كما يتجدّد الوجود، فإن العرض الباقي يزول فيتجدّد عدمه، ويصدق عليه "أنّه معدوم" ولم يكن من قبل [أن] يصدق عليه ذلك، فلمَ لا يجوز أن يكون العدم المتجدّد مؤثّرًا[1276] بهذا التَّفسير؟

فإن قلتَ: العدم لا يتجدّد؛ لأنّ التَّجدّد هو الوجود والتَّحقّق،[1277] والسَّلب[1278] المحض لا يصدق عليه ذلك.

قلتُ:[1279] هذا يقتضي أن لا يعدم شيء من الموجودات أصلًا؛ لأنّ العدم المتجدّد هو وجود لا عدم، فإذًا لا عدم أصلًا، وهذا باطل.

قال:[1280] (**وأمّا الفلاسفة فقد قالوا: علّة العدم عدم العلّة؛ لأنّ الممكن دائر بين الوجود والعدم،[1281] فكما يستدعي رجحانُ الوجود علّةً[1282] وجوديّة، [فكذا] يستدعي رجحانُ العدم علّةً عدميّة**).

وأجاب[1283] فقال: (**إنّ العدم نفي محض، فيستحيل وصفه بالرُّجحان**).

أقول:[1284] إنّه إمّا أن ينكر الإمكان بالكليّة ويقول: لا حقيقة للممكن، وأنّ الذي يقوله جمهور العقلاء من "أنّ إمكانًا[1285] وأنّ من الذَّوات ما هو ممكن، وأنّ الممكن[1286] لا يرجّح أحد طرفيه[1287] على الآخر إلا لمرجّح" قول باطل لا محصول له. وهذا ممّا قد كفانا هو مؤنته في أوّل كتابه حيث سفَّه هذا الرَّأي، وأبطله، ونسب قائله إلى جحد البديهيّة. وإمّا إن يثبت ذلك ويعرّف به، فتقوده الضَّرورة إلى أنّ رجحان الوجود للممكن /[٣٨٩ظ] قد[1288] يحصل فيحتاج إلى علّة اقتضته، وأنّ رجحان العدم أيضًا يحصل فيحتاج إلى أمر اقتضاه، إن شاء يسمّيه علّة[1289] أو مقتضيًا أو مؤثّرًا مهما شاء يسمّه، وكيف يمكنه أن يقول: «إنّ عدم الممكن يستحيل وصفه بالرُّجحان»؟ فإنّه لا معنى للممكن إلا ما يجوز أن يوجد وأن لا يوجد، فقولنا "يجوز أن لا يوجد" وهو حكم على أن لا وجود بالجواز، فقد حكمنا على[1290] العدم[1291] بحكم إيجابيّ، ثم إنّ عدم الممكن إن استحال وصفه بالرُّجحان وجب أن يوصف بالمساواة أو بالمرجوحيّة، وكلاهما حكمان إيجابيّان، ومستحيل أن لا يوصف ولا بواحد من الثلاثة؛ لأنّه لا رابع لها اللّهم إلا أن يقال: لا يوصف أصلًا، لكن قوله "لا يوصف" هو وصف

[1274] م – هو.

[1275] م: ذلك.

[1276] أ م: مؤثّر.

[1277] أ م: التحقيق.

[1278] م: والشكّ.

[1279] أ: قال.

[1280] أ: وأجاب.

[1281] م + فكما يستدعي رجحان الوجود والعدم.

[1282] أ: يستدعي وجود الرجحان علّة.

[1283] أ: أقول.

[1284] أ – أقول.

[1285] أي من أنّ إمكانًا ثابت.

[1286] م: أمكن.

[1287] أ + فيه.

[1288] أ + قد.

[1289] م – علّة.

[1290] أ: عن.

[1291] م – عن العدم.

له بأنّه لا يوصف،[1292] ثم هذا يوجب عليه أن لا يُعلَم ولا يُذكَر ولا يُخبَر عنه، وكيف يسوغ إنكار الحكم على العدم؟ ونحن نقول: عدم الشَّرط يوجب عدم المشروط،[1293] وعدم المشروط لا[1294] يوجب عدم الشَّرط، وعدم الضِّدّ عن[1295] المحلّ يصحّح حلولَ الضِّدّ الآخر فيه، وعدم غير الضِّدّ لا يصحّح ذلك.

[٤] مسألة

في تعليل الشَّيء الواحد شخصًا بعلّتين

احتجّ على فساد ذلك بأنّه لو جاز ذلك لكان مع كلّ واحد منهما واجب الوقوع، فيمتنع استناده إلى الأخرى، فيستغني بكلّ واحد منهما عن كلّ واحد منهما،[1296] وهو محال.

أقول: إنّ جمهور المتكلّمين والفلاسفة قد اتّفقوا على صحّة هذه الدَّعوى،[1297] لكنّ شيخَنا أبا الحسين خالف فيها، وذهب إلى أنّه يجوز صدور الأثر الواحد من[1298] مؤثّرين مستقلّين مختارين أو موجبين، وموضع النّزاع بينه وبين خصومه أنّ المعلول مع العلّة هل هو واجب الوقوع أم لا؟

فالحكماء وغيرهم من المتكلّمين يزعمون أنّه واجب الوقوع، ويقولون: إنّ[1299] المعلول ما لم يجب لم يوجد؛ لأنّه لو كان بعدُ في قيد الإمكان لاحتاج إلى مرجّح أزيد، لكنّا فرضنا العلّة علّةً مستقلّةً، وإذا كان واجبَ الوقوع استحال[1300] أن تؤثّر فيه علّة أخرى؛ لأنّ التَّأثير في الواجب غيرُ معقول.

وأبو الحسين يقول: «إنّه لم يثبت أنّ الممكن ما لم يجب لم يوجد، بل يجوز أن يكون بعدُ في[1301] قيد الإمكان فيوجد وإن لم يكن مسبوقَ الوجود بالوجوب». ولا يحتاج الممكن عنده في هذه الصُّورة إلى مرجّح؛ لأنّه قد صار وجوده أولى، وعنده أنّ الممكن إذا صار أولى بالوجود وُجِد وإن لم ينته إلى حدّ الوجوب، وتطّرد هذه القضيّة في التَّأثير الاختياريّ والإيجابيّ معًا، وهو رحمه الله يعتقد أنّ هذه القضيّة متى لم تثبت لم يثبت/[٣٩٠و] كون[1302] الباري تعالى فاعلًا مختارًا، ولا كون الواحد منّا أيضًا مخيَّرًا بين الفعل والتَّرك، وما يدّعيه الخصوم من الضَّرورة في أنّ الممكن متى كان بعدُ في قيد الإمكان– ولو على وجه المرجوحيّة– لم يوجَد؛ لأنّه يكون تارة

[1292] م – له بأنّه لا يوصف.

[1293] م: الشرط.

[1294] م – وعدم المشروط لا.

[1295] أ: عند.

[1296] م – عن كلّ واحد منهما.

[1297] لعل المؤلّف يقصد بها عدم جواز تعليل الشَّيء الواحد شخصًا بعلّتين مستقلّين.

[1298] م — من.

[1299] أ م: إنّه.

[1300] أ — استحال.

[1301] م + القيد.

[1302] أ + كون.

موجودًا وتارة غير موجود، وترجّح أحد الوقتين على الآخر بالوقوع من غير مرجّح معارض بما نقوله نحن من الضَّرورة في أنّا نجد من أنفسنا[1303] تيسيرًا للفعل وتخيُّرًا فيه، وأنّا لسنا بالنِّسبة[1304] إلى أفعالنا كالعلل مع المعلولات، فلو كانت تلك القضيّة صادقة لما كانت هذه القضيّة الأخرى صادقة؛ لأنّها تبطلها.

إن قيل: فهل يُجيز أبو الحسين أن يكون لذات الباري سبحانه –وهي واجبة الوجود– علّة تؤثّر فيها مع وجوب وجودها أم لا؟ فإن أجاز ذلك فقد أجاز أن يكون الشَّيء الواحد واجبًا لذاته ولغيره معًا، وهذا غير معقول، وإن لم يجز ذلك فما الفرق بينه وبين تأثير علّتين في معلول واحد وفاعلين في فعل واحد؟

قيل: إنّه رحمه الله يقول: «إنّ الوجوب المطلق الحقيقيّ الذي يستغني معه عن تأثير آخر ليس إلا لذات الباري سبحانه؛ لأنّه هو الذَّات الواجبة التي وجوبها حقيقيّ لا محالة، فلا يجوز أن يعلَّل بالشَّيء الآخر،[1305] وكلّ ما عدا ذات واجب الوجود فهي وجوبات بالغير». وعنده أنّ الواجب بالغير لا ينتهي وجوبه إلى حدّ يستحيل أن يزاحم مؤثّره[1306] مؤثّرًا[1307] آخر؛ لأنّه وجوب على نعت الأولويّة[1308] على الحقيقة، وليس هو الوجوب المطلق الذي معناه الضَّرورة الأبديّة. وبالجملة تسميته وجوبًا عندهم مجاز؛ لأنّه ليس بوجوب بل هو أولويّة، لكن لما كان مشاركًا للوجوب المطلق في الحصول –وإن لم يكن[1309] ضروريًّا– أُطلِق عليه لفظ الوجوب مجازًا.

وبالجملة فالبحث مشكل، وإن[1310] صحّ أنّ المعلول مع علّته واجبٌ امتنع أثر واحد من مؤثّرين، ولي في صحّة هذه القضيّة وفسادها نظرٌ ليس هذا موضع نقضه.

[٥] مسألة

في[1311] أنّ العلّة الواحدة يجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد

قال: (**الخلاف في هذا مع الفلاسفة والمعتزلة**).

أقول: إنّ أصحابنا لم يمنعوا هذا، وإنّما منع منه الفلاسفة، وكيف يمنعه أصحابنا وهو الحاكي عنهم في أوّل كتابه أنّهم جعلوا الحالة الخامسة موجبة للباري الحالاتِ الأربع، ولكنّ أصحاب شيخنا أبي هاشم يطلقون

[1303] م + لله.

[1304] أ م: بالتشبيه.

[1305] أ م: يعلّل الشيء آخر.

[1306] م – مؤثره.

[1307] أ م: مؤثر.

[1308] أ م: الأوّليّة.

[1309] م – يكن.

[1310] أ م: ومن.

[1311] أ – في.

لفظ العلّة على المعنى الذي يوجب لمحلّه[1312] صفة، وما عدا ذلك من الموجبات العقليّة –كالسَّبب الذي يتولّد عنه السَّبب وكالصِّفة /[٣٩٠ظ] التي تقتضي صفة[1313] أخرى – لا يسمّونها علّة، فإن كان قد سمع منهم لفظ العلّة التي هي في اصطلاحهم لشيء مخصوص، وأنّها لا يجوز أن توجب لمحلّها إلا صفة واحدة، فتوهّم أنّ هذا قولهم في[1314] سائر الموجبات العقليّة.[1315] ولأصحابنا كلام وخلاف في أنّ المعنى الذي يوجب الحال هل يجوز أنه يجب عنه حالان أم لا؟

ثم حكى احتجاج الفلاسفة على أنّ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وهو: (**أنّ مفهوم المؤثريّة في هذا غير مفهوم المؤثريّة في هذا،[1316] فالمفهومان إمّا داخلان في ماهيّة العلّة فيلزم كونها مركّبة، أو خارجان فيلزم كونها مؤثّرة فيهما بتأثيرين آخرين، والكلام فيهما كالكلام[1317] في التَّأثيرين[1318] الأوّلين؛ أو أحدهما خارج والآخر داخل، لكن هذا يقتضي كون العلّة مركّبة؛ لأنّ أحدهما جزء منها،[1319] وما له جزء فهو مركّب، ومع ذلك فلا يكون المعلول إلا الخارج؛ لأنّ الداخل جزء، والجزء لا يكون معلولًا، فإذًا يكون الصادر عن العلّة معلول واحد لا معلولات.[1320]**)

ثم أجاب ببيان: (**أنّ المؤثريّة ليست أمرًا ثبوتيًّا، وإنّ اختلاف المفهومات باعتبارها كاختلاف مفهومات السُّلوب التي لا تقتضي الكثرة في ذات المسلوب[1321] عنه.**)

ونحن نقول: لا حاجة لنا في البحث مع الفلاسفة في أنّ مقولة "أن يفعل" هي[1322] أمر ثبوتيّ أم لا، بل نقول[1323] لهم مع قطع النَّظر عن ذلك: هذا الدَّليل ينقلب عليكم في تأثير العلّة الواحدة في المعلول الواحد، فإنّ مؤثريّتها[1324] فيه إن كانت سلبيّة فقد بطلت حجّتكم من أصلها، وإن كانت ثبوتيّة فإمّا أن تكون جزءًا من المؤثّر أو خارجة، فإن كانت جزءًا منه كان المؤثّر مركّبًا، وإن كانت خارجة[1325] عنه كان له أيضًا فيها تأثير آخر فيلزم التَّسلسل، وكلّ ما يجيبون به[1326] عن هذا فهو جوابكم عن التَّأثير في شيئين، وقد كلّمتُ بهذا بعض أهل[1327] النَّظر.

[1312] م: بمحلّه.

[1313] أ — صفة.

[1314] أ — في.

[1315] أ م + فيجوز.

[1316] م – غير مفهوم المؤثريّة في هذا.

[1317] م: كلام.

[1318] أ: التَّأثير.

[1319] أ: منهما.

[1320] أ – واحد لا معلولات.

[1321] أ م: السلوب.

[1322] أ م + هي.

[1323] أ — نقول.

[1324] م – العلّة الواحدة في المعلول الواحد فإنّ مؤثريّتها.

[1325] م – فإن كانت جزء منه كان المؤثّر مركّبًا وإن كانت خارجة.

[1326] م — به.

[1327] م: هذا.

أقول: للخصم أن يقول: إذا أثّر الواحد في الواحد فمؤثريّته فيه نفس ذاته، وإذا أثّر في شيئين لم يصحّ أن يقال ذلك؛ لأنّهما[1328] مؤثريّتان، والشّيء الواحد يستحيل أن يكون شيئين. وهذا العذر غير صحيح؛ لأنّ المؤثريّة إضافة فهي متأخّرة عن المضافين، فكيف يكون أحدهما بعينه؟ ولأنّ مؤثريّة الباري سبحانه في العالَم صفة للباري،[1329] فلو كانت هي ذات الباري لوجب أن يكون الباري لم يزل مؤثّرًا في العالم؛ لأنّه لم يزل ذاتًا، وهذا عندنا باطل. وعلى أصولهم العقلُ الفعّالُ مؤثّر في الصُّورة المعيّنة المتجدّدة، فلو كانت مؤثريّته فيها نفسه لوجب أن تكون /[٣٩١و] تلك الصُّورة بعينها قديمة؛ لأنّ العقل الفعّال قديم لم يزل عندهم.

[٦] مسألة

في تركيب العلّة العقليّة

استدلّ على جوازه بأنّ العلم بكلّ واحد من المقدّمتين لا يستلزم العلم بالنّتيجة، والعلم بهما يوجب العلم بالنّتيجة.

أقول: هذه الحجّة لا تصحّ على أصوله؛ لأنّ الأشعريّة لا يجعلون النّظر موجبًا للعلم ولا علّة فيه، بل يقولون: إنّ العلم يحصل عقيبه من فعل الله تعالى بجري العادة.

وأيضًا فلقائل أن يقول: لمَ قلتم إنّ المقدّمتين معلومان بعلمين؟ ولمَ لا يجوز أن يتعلّق علم واحد بالمقدّمتين، وذلك العلم الواحد يوجب النّتيجة؟ وهذا المصنّف يجوّز تعلّق العلم الواحد بمعلومين، ولم يثبت عنده بدليل قاطع نفي كون العلم معنًى يوجب التّعلّق، فلا يصحّ له إذًا الاعتماد على هذه الدّلالة.

[1328] م: لأنها.

[1329] م + سبحانه في العالَم صفة للباري.

[الرّكن الثّالث في الإلهيّات]

[القسم الأوّل في الذّات والصِّفات]

[١] مسألة

في أنّه تعالى ليس بمتحيّز

والمراد من هذه المسألة تبيان أنّه تعالى ليس حَجمًا وجِرمًا، وليس المراد منها بيان أنّه تعالى ليس بحاصل في الحيّز، إنّ تلك مسألة أخرى ستأتي بعد مسألتين.

وقد قال صاحب الكتاب على أنه تعالى ليس[1330] جرمًا: (**ذلك[1331] لو كان جرمًا لكان مساويًا[1332] للأجرام في أصل الجرميّة،[1333] فإن لم يخالفها من وجه [آخر] لزم التّماثل مطلقًا، فيلزم إمّا حدوثه أو قدمه، وإن خالفها من وجه آخر وقع التّركيب في ذاته**).

واعترض ذلك[1334] فقال: (**لِمَ لا يجوز أن تكون ماهيّته مخالفة لماهيّة[1335] سائر الأجسام وإن كانت[1336] مساوية لها في الحصول في الحيّز؟ فإنّ الأشياء المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد**).

أقول:[1337] إنّه أراد أن يقول: وإن كانت مساوية لها في التّحيّز يعني الجرميّة في الحصول في الحيّز، وليس هذا الموضع موضع الحصول في الحيّز، ولا الكلام فيه، ولا ينتظم الاعتراض به، ولعلّه قد كان في النُّسخة الأصليّة «وإن كانت مساوية لها في حصول الحيّز» فوهم النّاسخ وكتبها «في الحصول في الحيّز»، وأنا أؤوّل كلام الفضلاء، وأحمله على أحسن محامله ما وسعني التّأويل.

[1330] م — ليس.

[1331] م — ذلك.

[1332] أ: متساويًا.

[1333] م + لكان مساويًا للأجرام في أصل الجرميّة.

[1334] أ: أقول.

[1335] م – مخالفة لماهيّة.

[1336] أ: الأجسام وكانت.

[1337] أ: فقال.

[٢] مسألة[1338]

في أنّه تعالى لا يحلّ في شيء

قال:[1339] (**المعتمد في ذلك: [أنّ] المعقول من الحلول هو حصول العرض في الحيّز [تبعًا لحصول محلّه فيه. وهذا إنّما يُعقَل في حقّ من يصحّ عليه الحلول في الحيّز،] ولمّا كان ذلك في حقّ الله تعالى محالًا كان الحلول عليه محالًا**).

أقول:[1340] لمَ[1341] لا يجوز أن تكون ذات الباري سبحانه مختصّة بشيء حسب اختصاص الكلام القديم والحياة القديمة عندك بذات الباري تعالى وإن لم تسمّ ذلك حلولًا، فإنّك قد أجزتَ أن تختصّ المعاني المذكورة به تعالى اختصاصًا سمّيتَه قيامًا،[1342] ولم تسمّه حلولًا، ولم يستدع[1343] ذلك الاختصاص كون ذاته تعالى في جهة. فخصمك يقول لك: جوِّز اختصاص /[٣٩١ظ] ذاته بشيء ما بمثل ذلك الاختصاص، وتفكّر ذلك الشَّيءَ الموضوعَ لذاته مجرّدًا، حتّى لا تقول: إن كان ذلك الشَّيء جرمًا كان ذاته في الجهة تبعًا لذلك الجرم، على أنّه انتظم له[1344] دليل على أنّ الله تعالى لا يمكن أن يكون في جهة على طريق التَّبعية لغيره، وسيأتي ذلك.

وإنّما ألزمناه بالكلام[1345] والحياة دون العلم والقدرة لئلاّ يزعم أنّ العلم والقدرة إضافتان وليستا بمعنيين حقيقيّين،[1346] ولا يمكنه أن يزعم ذلك في الحياة والكلام.

[٣] مسألة

في أنّه تعالى ليس حاصلًا في جهة

احتجّ على ذلك بأنّه تعالى ليس بمتحيِّز ولا حالّ في المتحيّز، وما كان كذلك لم يكن في جهة أصلًا، وهذا معلوم بالضَّرورة.

1338 أ: قال.

1339 أ: أقول.

1340 أ – أقول.

1341 أ: ثمّ.

1342 م + ولم تسمّه قيامًا.

1343 أ م: يستدعي.

1344 م – له.

1345 أ م: الكلام.

1346 م – حقيقيّين.

أقول: إنّك استدللتَ على أنّه تعالى ليس حالًّا في محلّ بدليل ينبني على أنّه تعالى ليس في جهة، ثم استدللتَ على أنّه ليس في جهة بدليل ينبني على أنّه تعالى ليس حالًّا في محلّ،[1347] فتوقّف كلّ واحد منهما على الآخر، ويلزم الدَّور.

واحتجّ[1348] أيضًا بـ(**أنّ مكانه إن ساوى سائر الأمكنة كان اختصاصه به دون سائر الأمكنة يستدعي مخصّصًا، [وذلك المخصّص لا بدّ وأن يكون مختارًا،] وكلّ ما كان فعلًا لفاعل مختار فهو محدث، فكونه في المحلّ محدث، هذا خلف. وإن خالف سائر الأمكنة كان ذلك المكان موجودًا؛ لأنّ الاختلاف في النَّفي المحض محال، وذلك الموجود إن لم يكن مشارًا إليه لم يكن الموجود فيه مشارًا إليه، فلم يكن الله تعالى في المكان، وإن كان مشارًا إليه فإن كان[1349] كونه كذلك بالذَّات كان جسمًا، فإذا فرضنا الله تعالى موجودًا فيه كان الباري تعالى حالًّا في الجسم، وهو محال. وإن كان بالعرض كان ذلك عرضًا حالًّا في الجسم، فالباري تعالى لمّا كان حالًّا فيه كان حالًّا في الحالّ[1350] في الجسم، فكان حالًّا في الجسم، هذا خلف**).

أقول: أمّا أوّلًا؛ لِمَ لا[1351] يجوز أن تكون جهته مساوية لسائر الجهات، ويكون هو تعالى قد اختصّ بالحصول فيها اختيارًا لا إيجابًا؟

وأمّا قوله: «فيكون حصوله فيها[1352] محدث، هذا خلف[1353]». فيقال له: أيّ خُلف في هذا؟ إنّما يكون خلفًا أن لو تقدّم استحالة تجدّد حصوله في الجهة، ولم يتقدّم ذلك.

واعلم أنّ في هذا الموضع بحثًا، فإنّ الشَّيخ أبا الحسين رحمه الله قال في هذا الموضع كلامًا معناه: أنّه لو كان فيما لم يزل في جهة لَاستحال أن يتجدّد له حصول في جهته؛ لأنّ الحاصل في جهة يصحّ أن يشار إليه بأنّه هاهنا أو هناك، فإذا كانت ذاته فيما لم يزل لا يصحّ أن يشار إليها استحال أن يصير فيما بعد بحيث يصحّ أن /[٣٩٢و] يشار إليها؛ لأنّ ذلك قلب حقيقتها كما أنّ الجوهر لما استحال أن يحلّ في محلٍّ اليوم استحال أن [لا] يحلّ في محلّ غدًا؛[1354] لأنّ ذلك يكون قلبًا لحقيقته.[1355] فإن كان صاحب الكتاب أراد بالخلف فقد كان الواجب [عليه] أن يظهره ولا يضمره.[1356]

[1347] م – في محلّ.

[1348] م — واحتجّ.

[1349] م – كان.

[1350] م: حالا.

[1351] أ — لا.

[1352] أ + حصول.

[1353] أ – محدث هذا خلف.

[1354] أ م + لأنّ.

[1355] م: حقيقته.

[1356] م: ولا يظهره.

وأمّا[1357] ثانيًا؛ فلمَ لا يجوز أن يكون مكانه مخالفًا لسائر الأمكنة، فيكون ذاته حاصلة فيه على طريق الإيجاب؛ لأنّ خصوصيّة ذلك المكان اقتضى وجوب حصول ذاته تعالى فيه.

فأمّا قوله: «إن كان ذلك المكان يمكن أن يشار إليه على طريق الاستقلال كان جسمًا، وكان تعالى حالًّا في الجسم، وإن كان لا يمكن أن يشار إليه على طريق الاستقلال كان عرضًا حالًّا في الجسم، وكلاهما محال». فإنّ هذا مبنيّ على استحالة حلوله تعالى، لكن استحالة حلوله[1358] في الجسم لا يمكن بيانها إلا بعد بيان أنّه يستحيل حصوله في الجهة، فيلزم الدَّور.

[واعلم][1359] أنّ هذه الحجّة يمكن تفسير مراده فيها على وجه ينكشف الخلف الذي ادّعاه، وذلك أن يقال: [نعتبر] الجهة التي هو سبحانه فيها، وكلّ جهة فإمّا أن تكون عبارة عن أمر سلبيّ أو عن أمر ثبوتيّ، فإن كانت أمرًا ثبوتيًّا فهي إمّا شيء يمكن أن يشار إليه أو لا يمكن أن يشار إليه، فإن كانت شيئًا[1360] يمكن أن يشار إليه فإمّا أن يمكن الإشارة إليه بالذّات أو بالتّبعيّة، فهذه أقسام أربعة. فإن كانت الجهة سلبيًّا فالعدم من حيث هو عدم متساوٍ؛ لأنّه لو كان فيه اختلاف لكان حقائقَ يخالف بعضها بعضًا فلا يكون عدمًا، فلو فرضنا جهة الباري سبحانه عدمًا لكان حصوله فيها إمّا بطريق الإيجاب بأن يكون [فيما] لم يزل ذاته حاصلة فيها أو بطريق[1361] الاختيار، والأوّل[1362] محال؛ لأنّه لو كانت ذاته تعالى توجب لنفسها الحصول فيها مع تساوي العدم في كونه[1363] عدمًا لكانت قد رجّحت بعض الأعدام على بعض ترجيحًا إيجابيًّا من غير مرجّح، وهذا محال. والثّاني أيضًا محال؛ لأنّه تعالى لو كان قد حصَّل نفسَه في جهة على طريق الاختيار لم يكن حصوله فيها فيما لم يزل؛ لأنّ فعل المختار محدث، والجمع بين الحدوث والأزليّة محال. فإذًا يكون حصوله في الجهة متجدّدًا، لكن هذا محال؛ لأنّا قد فرضنا الجهة سلبًا محضًا؛ لأنّ كلامنا في هذا القسم، فتحصيله لذاته في الجهة التي هي سلب محض يقتضي تجدّد شيء، لكنّه من قبل هذه الجهة لم يكن في جهة، فإن كانت الجهة التي تجدّد حصولُه فيها الآن مخالفةً لمفهوم قولنا "لم يكن في جهة" كانت الأعدام متخالفةً؛[1364] لكنّها قد فرضناها ليست بمتخالفة، وهذا خلف. وإن لم يكن اختلافًا وفرقًا بين مفهومي قولنا "لم يكن[1365]/[٣٩٢ظ] في جهة" وقولنا "هو في جهة عدميّة" لم يكن ما فرضناه متجدّدًا، وهذا خلف.

[1357] أ – وأمّا.

[1358] أ – لكن استحالة حلوله.

[1359] في كلا النُّسختين هنا بياض بمقدار كلمة، ولعلّ الصَّواب ما أثبتناه.

[1360] أ م: شيء.

[1361] م – أو بطريق.

[1362] م: الأول.

[1363] أ: كون.

[1364] أ: مخالفة.

[1365] أ – اختلافًا وفرقًا بين مفهومي قولنا لم يكن.

فقد ظهر الخلف الذي يلزم أن لو كانت الجهة عدمًا، أمّا إذا كانت وجودًا فإمّا أن تكون أمرًا لا يصحّ الإشارة إليه كالمفارقات،[1366] فالذّات الحاصلة فيما هذا شأنه لا يكون أيضًا مما يصحّ الإشارة[1367] إليه، فلا تكون حقيقته تعالى ممّا يصحّ إليها الإشارة، فلا يكون في جهة؛ لأنّه لا معنى للجهة إلا ما يكون متعلّقًا[1368] للإشارة. وإمّا أن تكون أمرًا يصحّ إليه الإشارة، وهو على قسمين:

أحدهما: ما يصحّ الإشارة إليه بالذّات وهو الجسم، فإن كان الباري تعالى حاصلًا فيه فذلك قولٌ بحلوله في الجسم، وقد ثبتت استحالته.

والثّاني ما لا يصحّ الإشارة إليه بالذّات، بل بالتّبعيّة وهو العرض، فإن كان الباري تعالى حاصلًا فيه[1369] فذلك قولٌ بحلوله في العرض، لكنّ العرض[1370] لا بدّ أن يحلّ في جسم، فيكون الباري سبحانه أيضًا حالًّا في ذلك الجسم بواسطة حلوله في ذلك العرض؛ لكن حلوله في الجسم بواسطة عرض وتغيّره[1371] بواسطة[1372] عرض محال، فثبت فساد الأقسام كلّها، ويلزم [من] فسادها فسادُ[1373] صحّة كونه في جهة.

فهذا أقصى ما يمكن تقرّب هذه الحجّة عليه على وجه يكون شارعًا لمراد المصنّف، والإشكال عليه من[1374] وجهين:

أحدهما: لأنّه لا حاجة به إلى[1375] تلك الإطالة في إفساد أن تكون الجهة عدمًا، وتكفيه من ذلك كلّه الكلمة الأخيرة، وهي أمر لا فرق بين قولنا "ليس هو في جهة[1376]" وبين قولنا "هو في جهة معدومة" وإلا لوقع الاختلاف في العدم، وذلك محال. فيقع ذلك التّطويل كلّه حشو.

والثّاني: إنّ الحجّة بتقدير صحّتها مبنيّة على استحالة حلوله تعالى، لكنّ دليل استحالة الحلول مبنيّ على أنه تعالى لا يصحّ كونه في جهة، فيلزم الدّور.

[1366] المفارقات: «هي الجواهر المجرّدة عن المادّة القائمة بأنفسها». **التّعريفات** للجرجانيّ، ص ٢٨٦.

[1367] م + أيضًا مما يصحّ الإشارة.

[1368] أ م: متعلق.

[1369] م — فيه.

[1370] أ – لكنّ العرض.

[1371] أ: وتغيّر.

[1372] أ م: واسطة.

[1373] م — فساد.

[1374] أ م: إن.

[1375] أ: إلا.

[1376] أ + وبين قولنا هو في جهة.

[٤] مسألة

في أنّه تعالى لا يجوز عليه اللَّذة والألم

احتجّ على ذلك بـ(**أنّ[1377] لذّته تعالى إن كانت قديمة –وهي داعية إلى إيجاد الفعل الملتذّ به– وجب أن يكون موجودًا قبل أن أوجده؛ لأنّ الدَّاعي إلى إيجاده قبل ذلك موجود ولا مانع، لكن إيجاد الشَّيء قبل إيجاده محال، وإن كانت حادثة كانت محلّ الحوادث**).

أقول: لخصمه أن يقول: هذا معارض على أصلك بالقدرة والإرادة القديمتين، فإنّه[1378] باعتبارهما يوجد الفعل، وقد كانا موجوديْن قبل حدوث الحوادث، وفي ذلك[1379] وجود العالم قبل أن وجد.

فإن قال: أنا أجعل السَّبب في وجود /[٣٩٣و] ما[1380] وُجِد بالقدرة والإرادة تعلُّقَهما[1381] به[1382] في الوقت المخصوص.

قيل له: ذلك الوقت إن لم[1383] يكن شيئًا موجودًا لم يكن[1384] له أثر في اشتراط حدوث[1385] الحوادث بتحقّقه، وإن كان شيئًا له وجود فالسُّؤال عائد في الوقت بعينه، لمَ اقتضت القدرة والإرادة إحداثه حيث حدث وقد كانتا موجودتين قبله؟ ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية.

ثم سأل[1386] نفسه فقال: (**هذه الدَّلالة تبطل أن يكون ملتذًّا بأمر خارج عنه، فما الدَّليل على بطلان كونه ملتذًّا به؟ إنّه بمعنى أنّه ملتذّ بتصوّر كماله التَّامّ[1387]**).

فقال:[1388] (**هذا باطل بإجماع الأمّة[1389]**).

أقول:[1390] فهذا يصلح الاستدلال [به] ابتداءً، فإذا دفعتَ في نصرة الدَّلالة الجوابَ[1391] عمّا يرد عليها من الاعتراض إليه[1392] فاذكره[1393] ابتداءً، وأرِحْ تعب التَّطويل.

[1377] م: أنّ.
[1378] أ: فإنّ.
[1379] م + في.
[1380] أ – ما.
[1381] أ م: تعلّقها.
[1382] أ – به.
[1383] أ – لم.
[1384] م – شيئًا موجودًا لم يكن.
[1385] أ م: حدث.
[1386] أ – سأل.
[1387] أ + سأل.
[1388] م + فقال.
[1389] م: باطل بالإجماع.
[1390] أ: فقال.
[1391] أ: والحوادث؛ م: والجواب.
[1392] أي إلى الاستدلال بالإجماع.
[1393] أ: واذكره.

[٥] مسألة

في أنّه تعالى قادر

استدلّ على ذلك بأنّه قد ثبت حدوث الأجسام والعالم كلّه، وثبت أنّه لا بدّ لها من مؤثّر قديم واجب الوجود،[1394] فإن كان ذلك المؤثّر قادرًا فهو المطلوب، وإن كان[1395] موجبًا فإمّا أن يتوقّف تأثيره[1396] على شرط أو لا يتوقّف، ويلزم من الثّاني قدم العالم، [وإن توقّف على شرط] لكنّا قد فرضناه[1397] محدثًا مقارنًا أو متقدّمًا، لزم التّسلسل.

سأل[1398] نفسه فقال: (**صدور الأثر عن المؤثّر كما يعتبر فيه وجود المؤثّر يعتبر فيه إمكان الأثر، فلمَ لا يجوز أن يكون مؤثّر العالم موجبًا بالذّات؟ لكن[1399] لِاستحالة وجود العالم في الأزل[1400] [تخلّف العالم عنه في الأزل] ووجد فيما لم يزل**).

وأجاب بجوابين:

أحدهما: قال: (**وقوع العالم بالقدرة والاختيار في الأزل محال، أمّا استناده إلى العلّة الموجبة غير محال، فلم يصلح هذا مانعًا من صدوره عن العلّة القديمة في الأزل**).

وهذا الجواب غير صحيح؛ لأنّ المعترض ما جعل وجه استحالة وجود الأجسام في الأزل لا[1401] كونَها واقعة بالفاعل المختار، ولا كونَها[1402] معلولة العلّة الموجبة، بل قال: الأجسام لماهيّتها يستحيل وجودها أزلًا على الإطلاق؛ لأنّ ماهيّتها في الأزل[1403][مستحيلة]، واستحالة أزليّتها استحالةٌ ذاتيّةٌ لها لا بالنَّظر إلى المؤثّر فيها،[1404] سواء كان المؤثّر مختارًا أو موجبًا، وإذا كان كذلك جاز أن يكون المؤثّر في العالم علّة موجبة، لكن لاستحالة أزليّة العالم تخلّف العالم[1405] عنه في الأزل ووجد[1406] فيما لم[1407] يزل. وإنّما كان يصحّ جوابه لو كان المعترض قد جعل وجه استحالة أزليّة الأجسام هو امتناع الجمع بين أزليّتها وتأثير المؤثّر فيها، وكان يقال له: إنّه

[1394] واجب الوجود: «هو الذي يكون وجوده من ذاته، ولا يحتاج إلى شيء أصلًا». **التَّعريفات** للجرجاني، ص ٣٢٢.

[1395] م — كان.

[1396] أ م: تأثير.

[1397] أي الشَّرط.

[1398] م: مسألة.

[1399] أ: ولكن.

[1400] أ م: الأوّل.

[1401] أ – لا.

[1402] م – واقعة بالفاعل المختار ولا كونها.

[1403] أ م: في الأزليّة.

[1404] أ + سواء كان المؤثّر فيها.

[1405] م – تخلّف العالم.

[1406] أ م: ووجود.

[1407] أ م: لا.

لا امتناع في أن تكون [الأجسام] أزليّةً، ولها مؤثّر موجب لا مختار، لكن المعترض لم يقل ذلك، فقد بان أنّه لم ينفصل عن السُّؤال.

الجواب الثَّاني: (**هبْ أنّ أزليّة العالم مستحيلة، لكن لو وجد قبل أن وجد بمقدار يوم لم يصر بسبب ذلك أزليًّا**، /[٣٩٣ظ] **وكان يجب أن يوجد قبل أن وجد؛ لأنّ العلّة قائمة، والمانع المذكور مفقود**). وهذا جواب صحيح لا بأس به.

ثم سأل نفسه فقال: (**سلّمنا أنّه لا بدّ من القادر، فلمَ قلتَ: إنّه هو الواجب الوجود؟ ولِمَ لا**[1408] **يجوز أن يقال: إنّ واجب الوجود علّة موجبة بالذَّات، اقتضت لذاتها موجِدًا قديمًا ليس بجسم ولا جسمانيّ، وذلك المعلول كان قادرًا، وهو الذي خلق العالم**).

وأجاب فقال: (**أمّا هذه الواسطة فقد أجمع المسلمون على إبطالها**).

ولقائل أن يقول: إن كنتَ تعني أنّ المسلمين أجمعوا على أنّ صانع العالم واجب الوجود لذاته، فشيخكم الأشعريّ ومن وافقه على مقالته يزعمون أنّ لله[1409] تعالى ذاتٌ، وليست[1410] ذاته توجب دوام وجودها واستمرارها،[1411] ولولا تلك الذَّات لكانت ذاته معدومة، ويسمّون تلك الذَّات بقاء، وهذا تصريح منهم بأنّ ذاته تعالى ممكنة؛ لأنّها ليست دائمة بذاتها، فإمّا أن يكون صاحبكم وأتباعه قد خالفوا إجماع المسلمين أو[1412] يكون السُّؤال بعدُ لازمًا لك لم تنفصل عنه، فاختر[1413] لنفسك أو دع.

ثم حكى للخصم شبهة محصولها: أنّ حقيقة القادر على الوجه الذي يقوله المتكلّمون من التَّمكّن من الفعل والترك أمرٌ مستحيلٌ؛ لأنّ المكنة من الطرفين إمّا أن تثبت حال حصول أحدهما، أو قبل ذلك. والأوّل باطل؛ لأنّ حال حصول أحدهما فذلك الحاصل[1414] واجب ونقيضه ممتنع، وإمكان التَّردّد بين[1415] الواجب والمحال محال. والثَّاني باطل؛ لأنّ شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال الممتنع الحصول في الحال، والموقوف على المحال محال، فحصوله بقيد كونه في الاستقبال ممتنع في الحال، والممتنع[1416] لا تمكُّن فيه.

وأجاب فقال: (**لِمَ لا يجوز أن يكون التَّمكّن ثابتًا بالنِّسبة إلى المقدور قبل دخوله في الوجود. وقولكم «لا مكنة في الحال على الشَّيء الذي سيوجد في الاستقبال». قلنا: لا نسلّم، ولِمَ لا يجوز أن يقال: إنّه حصل في الحال التَّمكّن**[1417] **من إيجاده في الاستقبال**).

[1408] أ — لا.

[1409] أ م: الله.

[1410] أ م: ليست.

[1411] أ م: واستمراره.

[1412] أ: أن.

[1413] م: واختر.

[1414] أ م: الحصول.

[1415] أ م: من.

[1416] أ — والممتنع.

[1417] أ م: المتمكن.

أقول: إنّه لا يصحّ للأشعريّة أن يجيب بهذا الجواب؛ لأنّ القدرة عندهم مع الفعل، وهذا الجواب هو جواب أصحابنا، ونحن نوضّحه فنقول: إنّ القضيّة القائلة «قد حصل في الحال التَّمكّن من إيجاده في الاستقبال» لها مفهومان،[1418] أحدهما صحيح والآخر ممتنع:

أمّا الممتنع[1419] فهو أن يراد أنّه حصل في الحال التَّمكّن من إيجاده الآن في الاستقبال، وهذا مستحيل؛ أعني الجمع بين[1420] إيجاده الآن مع قيد كونه في الاستقبال؛ لأنّ الاستقبال لا يجتمع مع الآن، إذ يستحيل /[٣٩٤و] اجتماع ذاتين معًا.

وأمّا الوجه الصَّحيح فأن يراد به التَّمكّن الآن حاصل لا من الإيجاد الآن، بل من الإيجاد في المستقبل، فإنّ هذا ممّا لم[1421] يدلّ على امتناعه دليل، ولكن فيه[1422] إشكالان:

أحدهما أن يقال: التَّمكّن أمر إضافيّ، والإضافة تستدعي تحقّق المضافين، فلا يجوز ثبوت التَّمكّن الآن مع أنّ أحد المضافين ليس بمتحقّق الآن.

والجواب عنه: أنّا لا نسلّم أنّ هذا الباب من الإضافيّات التي يمتنع تحقّقها إلا عند تحقّق المضافين، ولِمَ لا يجوز أن يكون التَّمكّن كالعلم، فإنّه لا يفتقر إلى تحقّق المضافين، ولذلك يعلم الواحد منّا ما يقطع بأنّه لا تحقّق له، وكالإرادة فإنّ الواحد منّا يريد ما لا يتحقّق بعدُ.

فإن قلتَ: كيف لا يكون التَّمكّن إضافيًّا[1423] وهو لا يُعقَل إلا بين أمرين متمكِّن ومتمكَّن منه؟

قلتُ: أليس العلم والشُّعور لا يُعقل إلا بين عالم ومعلوم، والإرادة لا تُعقل إلا بين مريد ومراد، ومع ذلك لا يفتقر كلّ واحد منهما إلى تحقّق المضافين. وهذا يدلّ[1424] على أنّ الإضافة المفتقرة إلى المضافين نوعٌ آخر أخصّ من هذا النَّوع، وهو ما كان من باب الفوقيّة والتَّحتيّة وكون الشَّيء يمينًا وشمالًا، ونحو[1425] ذلك.

والإشكال الثَّاني أن يقال: إذا أجزتم[1426] حصول التَّمكّن الآن لا من أمر يقع الآن، بل من أمر يقع في[1427] الثَّاني فأجِيزوا[1428] سبق العلّة على معلولها بالزَّمان؛ لأنّ كلاهما يشتركان في أنّ كلّ واحد منهما مؤثّر وفاعل.

[1418] م: مفهومات.

[1419] م – أمّا الممتنع.

[1420] م: من.

[1421] م – لم.

[1422] أ: في.

[1423] أ م: إضافي.

[1424] م: المضافين ويدل.

[1425] أ م: ويجوز.

[1426] م: أخبرتم.

[1427] م – بل من أمر يقع في.

[1428] أ: وأجيزوا.

[والجواب عنه:] إنّ هذا إن كان قياسًا فإنّه لا يفيد العلم، وقد كنتم قد جمعتم بين الأصل والفرع بالمشترك –وهو المؤثريّة– لجواز أن تكون خصوصيّة الإيجاب فارقة بين الموضعين. ثمّ إنّ الذي أجمع عليه أصحابُنا أنّ الموجِب يجوز أن[1429] يتقدّم موجَبَه بالزّمان كما في التّولّد، ودلالة الحكماء على وجوب مقارَنة العلّة للمعلول ليست بقويّة، وقد تكلّمنا عليها في غير موضع. ومن قال من أصحابنا بالمعاني القديمة بالأجسام التي توجب لها الأحوال كالكون[1430] والعلم والحياة وغير ذلك، فإنّهم منعوا من ذلك، وهو أنّ هذه الأحوال كالحقيقة لها؛ لأنّها حكمها الصادر عن ذاتها، لا حكمَ لها غيره،[1431] فلو أجزنا وجودها ولا حال[1432] انقلبت حقيقتُها، وليس كذلك الأسباب المولّدة للمسبّبات؛[1433] لأنّ لها أحكامًا كثيرة تكشف عن ذاتها وتثبت به حقائقها غير مسبّباتها.

ثم حكى شبهة أخرى محصولها: (**إنّ قول المتكلّمين «القادر هو الذي يجب أن يكون متردّدًا بين الفعل والترك» إنّما يصحّ [أن] لو كان الفعل والتَّرك[1434] مقدورين له، لكنّ التَّرك محال أن يكون مقدورًا؛** /[٣٩٤ظ] **لأنّ التَّرك عدم، والعدم نفي[1435] [محض]، ولا فرق[1436] بين قولنا «لم يؤثّر أثرًا» وبين قولنا[1437] «[أثّر فيه تأثيرًا عدميًّا». ولأنّ] قولنا «ما أوجده[1438]» معناه أنّه بقي[1439] على العدم الأصليّ، وإذا كان العدم الحاليّ هو العدم الذي كان استحال استناده[1440] إلى القادر –لأنّ تحصيل الحاصل محال– فثبت أنّ التَّرك غير مقدور، وإذا كان كذلك استحال أن يقال: القادر هو الذي يكون متردّدًا بين الفعل والتَّرك**).

الجواب: إنّ صاحب الكتاب لا[1441] يتعرّض[1442] للكلام على هذه الشُّبهة أصلًا، وتركها على إشكالها، ونحن نقول: لمَ لا يجوز أن تكون في الوجود حقيقة ممكنة أن يفعل الفعل في الثّاني وأن[1443] لا يفعله في الثّاني؟

فأمّا الإشكال الأوّل وهو قوله: لا فرق بين قولنا: «لم يؤثّر» وبين قولنا: «أثّر لا» فليس بلازم؛ لأنّ بينهما فرق معقول كالفرق بين قولنا: «لم يعلم» وقولنا: «علم لا»، فأنّا نعلم بالضّرورة العدم المطلق أو المقيّد[1444] وكلاهما عدم، وليس مفهوم قولنا: «علم العدم» [هو مفهوم قولنا: «لا يعلم»]؛ لأنّ قولنا:[1445] «لا يعلم»

[1429] م – أن.

[1430] أ م: كاللون.

[1431] أي لا حكم للأجسام سوى هذه الأحوال.

[1432] م – حال.

[1433] م – المولّدة للمسبّبات.

[1434] أ – والترك.

[1435] أ – نفي.

[1436] أ م: والفرق.

[1437] م – لم يؤثّر أثرًا وبين قولنا.

[1438] أ م: أوجد.

[1439] أ م: نفى.

[1440] أ م: إسناده.

[1441] أ: من.

[1442] أ م: تعرض.

[1443] أ م: الثاني ومن أن.

[1444] أ م: أو المطلق.

[1445] أ – علم العدم لأنّ قولنا.

قضيّة صادقة على[1446] الجماد والمعدوم وكلّ ما لا[1447] يَعلَم، وقولنا: «يعلم[1448] العدم» لا يصدُق على ذلك، وكذلك نعقل الفرق بين قولنا: «لا يجب» وبين قولنا: «يجب لا»؛ فإنّ الجسم لا يجب وجوده، وهو قضيّة صادقة؛ ولا تصدق [على] الأخرى، وهي قولنا: «يجب لا[1449] وجوده»؛ لأنّه لو وجب «لا وجوده» لما وُجِدت الأجسام، وكذلك الواحد منّا قد لا يريد تصرُّف زيدٍ، أي لا يريده ولا يكرهه، فيصدق عليه أنّه لا يريد[1450] تصرّفه، ولا يصدق عليه أنّه يريد لا تصرّفه؛ لأنّا قد فرضناه خاليًا من إرادة تصرّفه وكراهة تصرّفه. أيضًا فإنّي لا أريد أن يحرّك رجلٌ من أهل السُّوق إصبعه ولا أكره ذلك، فأنا خالٍ من هاتين الصِّفتين، وأمثلة هذا كثيرة. فلمَ لا يجوز أن يكون بين قولنا «لم يؤثّر أثرًا» وبين قولنا «أثّر تأثيرًا عدميًّا» [فرقٌ]؟ ولأنّ [بين] قولنا «ما أوجده» –معناه أنّه بقي[1451] على العدم الأصليّ– وبين قولنا «أثّر فيما[1452]لم يوجد الشَّيء» مثلَ ذلك الفرق.

وأمّا الإشكال الثَّاني وهو قوله: «إنّ قولكم «ما أوجده» معناه [أنه] بقي[1453] على العدم الأصليّ، فإذا كان العدم الحالي هو العدم الذي كان استحال استناده إلى القادر –لأنّ تحصيل الحاصل محال– [فثبت أنّ التَّرك غير مقدور]».

والجواب عنه: أنّ هذا الكلام إمّا أن يُفرَض في الباري تعالى أو فينا، فإن فُرِض في الباري قلتُ: [إمّا] أن يُفرَض فيه قبل أن خلق العالم أو بعد أن خلق العالم[1454] والزّمان، فإن يُفرَض فيه تعالى قبل خلق العالم والزّمان فليس قبل خلق العالم أمر يستمرّ ويتصرّم أوّلا فأوّلا[1455] ليصدق /[٣٩٥و] عليه أنّه [مستمرّ] كاستمرار بقاء الجسم ودوامه، فكما أنّ الاستمرار الوجوديّ لا تتعلّق به القدرة، فكذلك الاستمرار العدميّ. فقد بطل على هذا الفرض ما انبنى عليه الإشكال.

وإن فُرِض الكلام فينا وفي[1456] الباري تعالى بعد خلق العالم والزّمان فالجواب: أنّ العدم مستمرّ بحسب استمرار الزّمان حالًا فحالًا، ونحن لا نقول: إنّه متمكّن من العدم الحالي، كما لا نقول في طرف الوجود: إنّه متمكّن من الوجود الحالي، بل كما قلنا في طرف الوجود: إنّه متمكّن الآن من[1457] الإيجاد في الثَّاني، كذلك نقول في طرف العدم: إنّه الآن متمكّن من أن لا يوجد في الثَّاني كذلك، وعدم الفعل في الثَّاني ليس هو العدم الحاصل الآن ليلزمنا[1458] من قولنا: «إنّه متمكّن منه» أن نقول بتحصيل الحاصل، بل هو عدم غير العدم الحالي.

[1446] أ: عن.
[1447] أ: لم.
[1448] م – وقولنا يعلم.
[1449] أ: ولا.
[1450] م — يريد.
[1451] أ م: نفى.
[1452] أ م: أثر في أن.
[1453] أ م: نفي.
[1454] م – أو بعد أن خلق العالم.
[1455] أ م: أوّلا أوّلا.
[1456] م — وفي.
[1457] أ م: في.
[1458] أ م: لو لزمنا.

وليس للخصم أن ينكر علينا قولنا[1459] بتغيّر العدم وتعدّده؛ لأنّا قد بنينا الكلام معه على صحّة ذلك، وتركِ هو هو[1460] على ترك المخالفة فيه، واتّفقنا على أنّه[1461] معقول الاستمرار مع الزّمان.

فقد بان أنّ الإشكال مندفع على[1462] كلا الفرضين، وأنّ صاحب الكتاب لم يتعرّض للكلام في[1463] هذا الموضع أصلًا.

ثم حكى شبهة أخرى محصولها: (**إنّ الباري تعالى لو كان قادرًا لكانت قادريّته إمّا أن تكون أزليّة أو لا تكون، والأوّل محال؛ لأنّ التّمكّن من التّأثير يستدعي صحّة الأثر، لكن[1464] لا صحّة في الأزل؛ لأنّ الأزل عبارة[1465] عن نفي الأوّليّة، والحادث ما يكون مسبوقًا بغيره، والجمع بينهما محال. والثّاني محال؛ لأنّ[1466] قادريّته إذا لم تكن أزليّة كانت حادثة، فافتقرت إلى مؤثّر، فإن كان المؤثّر مختارًا عاد البحث كما كان، وإن كان موجبًا كان المبدأ الأوّل موجبًا**).

ثم [قال:] (**فإن قلتَ: إنّه في الأزل يمكنه الإيجاد فيما لا يزال. وحاصله: أنّ امتناع الأثر عند قيام المقتضي قد يكون بحضور المانع. قلتُ: المانع إذا كان ممكنَ[1467] الزّوال[1468] [لذاته] فلنفرِض ارتفاعَه، وحينئذ يصحّ الفعل الأزليّ، هذا خلف. وإن كان ممتنعَ الزّوال لذاته وجب أن يكون كذلك أبدًا، إذ لو جاز أن ينقلب [ممكنًا] لجاز أن يقال: العالم كان ممتنعًا لذاته، ثم انقلب واجبًا [لذاته]**).

وأجاب عن هذه الشُّبهة فقال: (**القادر هو الذي يصحّ أن يصدر عنه ما كان في نفسه ممكنًا، والفعل [إنّما] يصحّ فيما لا يزال، فلا جرم كان الله تعالى قادرًا في الأزل على[1469] الكون فيما لا يزال.**)

هذه جملة ما ذكره في الشُّبهة والجواب عنها.[1470]

أقول: إنّ هذا الجواب غير /[٣٩٥ظ] شافٍ، فإنّ حاصله راجع إلى ما ذكره من أنّ الفعل قد يتخلّف[1471] عن المقتضي لمانع، وقد تكلّم في الشُّبهة على ذلك، والواجب[1472] أن يتحقّق هذا الموضع تحقّقًا[1473] أزيدَ، ونحن[1474] نوضّحه فنقول: إنّ هذه الشُّبهة مبنيّة على توهّم كون الأزل حالة معيّنة منفصلة

[1459] م + بتغيّر.

[1460] كذا في النسختين، لعل الصواب: وترك كلامه هو هو.

[1461] أ م+ معقول.

[1462] م – على.

[1463] م – في.

[1464] م + لا صحّة الأثر.

[1465] م – عبارة.

[1466] أ: لا.

[1467] أ م: ممكنا.

[1468] أ م + الزوال.

[1469] أ م: قبل.

[1470] أ م + عنها.

[1471] أ م: يختلف.

[1472] أ م: والجواب.

[1473] أ م: تحقق.

[1474] أ: ويحقّ.

عن[1475] الحالة الأخرى، وهي التي سمّاها "لا يزال"، وهذا توهّم فاسد؛ فإنّه ليس الأزل حالًا معيّنة يمتنع فيها الفعل، ولا "لا يزال" حالًا أخرى يصحّ فيها الفعل، والمعقول[1476] من الأزل انتفاء الأوّليّة فقط، وإذا كان كذلك فمعنى قولنا «إنّ الباري سبحانه وتعالى لم يزل قادرًا» –إن يوهمنا العدمَ مستمرًّا قبل خلق العالم– أنّه لا حال من الأحوال فيما مضى إلا ويصدق عليه فيها أنّه قادر على أن يفعل، وهذه القضيّة لا يناقضها قولُنا «العالَمُ مستحيل أن يكون قديمًا»؛ لأنّه لا منافاة بين قولنا: «الحادث الذي له كون زمانيّ يجوز تقدّم[1477] حدوثه على وقت حدوثه، ولا يقف هذا التّقدّم على المحكوم بجوازه على أزل[1478] ينقطع هذا الحكم عنده، ويقال: إنّه قبل هذا الأزل[1479] بلحظة لا[1480] يجوز حدوثه فيه» وبين قولنا: «الحادث الذي له كون زمانيّ يستحيل أن يكون قديمًا؛ لأنّه لو كان قديمًا لَاجتمع له أنّه قديم وأنّ له كونًا زمانيًّا، وذلك متناقض».

وإنّما قلنا «إنّه لا منافاة بين القولين»؛ لأنّهما قد صدقا معًا، فلو كان بينهما منافاة لم يصدقا، فقد بان أنّه لا مناقضة ولا منافاة بين قولنا: «لم[1481] يزل الباري قادرًا» وبين قولنا: «الحادث لا يصحّ أن يكون قديمًا».

وإن بنى[1482] الكلام على بطلان توهّم كون العدم قبل [خلق] العالم مستمرًّا كان الجواب عن الشُّبهة أسهل؛ لأنّه يكون معنى قولنا «الباري لم يزل قادرًا» أنّ من[1483] لوازم ذاته المقدّسة صحّة أن يفعل، ومضمون قولنا «صحّة أن يفعل» أن يُحدِث، ولا يلزم من قولنا «هذه الذّات لها لازم، وهو صحّة أن يُحدِث» أن يكون لها لازم آخر، وهو أن يخلق القديم؛ لأنّ القديم لا يُخلَق.

فإذا قيل لنا: هل[1484] قادريّته أزليّة أم لا؟ قلنا للسّائل: أتعني [به] أنّ ذاته من لوازمها التي لا تنفكّ عنها كما لا تنفكّ الثّلاثة عن الفرديّة أن يتمكّن[1485] من أن يفعل، أم تعني به أنّ من[1486] لوازمها أن يجمع بين الشّيء ونقيضه؟[1487] فإن قال:[1488] سألتُكم عن الثّاني، قيل له: الجواب لا، ليس من لوازمها أمر[1489] يستحيل عقلًا، فليس معنى قولنا: «إنّها لم تزل قادرة» أنّها تتمكّن من جعل ما لا يُتصوّر أن يكون قديمًا. [1490] وإن قال: سألتُكم عن الأوّل، قيل له: نعم، هي ذات من[1491] لوازمها صحّة أن يفعل، لكن لا يصدق مسمّى "أن يفعل"

[1475] أ: على.

[1476] أ: والمفعول.

[1477] أ م: تقديم.

[1478] أ م: أوّل.

[1479] أ م: الأوّل.

[1480] م: إلا.

[1481] أ – لم.

[1482] أ م: يبنى.

[1483] م – من.

[1484] أ م: هذا.

[1485] أ م: تمكّن.

[1486] أ – من.

[1487] م + قال.

[1488] أ: ونقيضه قال فإن.

[1489] أ م: أم.

[1490] أ ي أنها تتمكن من جعل المستحيل كائنًا قديمًا.

[1491] م – من.

إلا مع الحدوث، فإذًا هي مستلزمة لأمر لا يُعقَل[1492] إلا مع الحدوث، فلا /[٣٩٦و] يلزم أن يستلزم أمرًا غير ذلك يناقض الحدوث.

ثم [يقال] للمعترض بالشُّبهة: إنّك أخرجتَها مخرج الاستدلال على أنّ حقيقة القادر في الغائب ممتنعة، ثم أنهيتَ كلامك إلى أن قلتَ: «لا يجوز أن تكون قادريّة القادر متجدّدة؛ لأنّها إن كانت تجدّدت عن قادر آخر فالكلام فيه كالكلام في الأوّل، وإن كانت عن علّة موجبة كان المبدأ الأوّل موجبًا». ولقائل أن يقول: وإذا كان المبدأ الأوّل موجبًا[1493] فأيّ محذور في ذلك؟ [ولا] يلزم منه أنّ حقيقة القادر في الغائب غيرُ معقولة، فإنّ هذا لا يقدح في صحّة كون صانع العالم قادرًا، وإنّما يقدح في أنّ قادريّته هل[1494] هي واجبة عن ذاته أم عن أمر[1495] خارج عن ذاته؟ وما كان كلامك في هذا أو لا هذا؟[1496] ولا هذه[1497] النَّتيجة والغاية التي أجريتَ إليها ممّا يدلّ على الأمر الذي قصدتَه، وأيضًا فإنّك لم[1498] تقف على أمر مستحيل؛ لأنّه لا امتناع في ذلك من هذه الشُّبهة اللّهم إلا أن يكون من غيرها، وذلك الغير مستقلّ عندك بالأدلّة على امتناع قادريّة صانع العالم، فتقع هذه الشُّبهة في الواسطة لغوًا.

ثمّ تكلّم صاحب الشُّبهة فيها على تقدير صحّة توهّم كون الأزل حالة معيّنة يمتنع الفعل فيها ويصحّ فيما لا يزال، فنسأله[1499] عمّا سئل عنه[1500] نفسه، وهو أنّ الأثر كما يمتنع لانتفاء[1501] المقتضي فقد يمتنع لوجود[1502] المانع، فلمَ لا يكون الأزل مانعًا[1503] عن إحداث الفعل، فلا يقدح ذلك ردّ قيام المقتضي وهو القادريّة، ويصحّ الفعل فيما لا يزال لعدم المانع ووجودِ المقتضي.[1504]

قوله: «وهذا[1505] المانع إمّا أن يكون زواله لذاته أو يستحيل زواله لذاته».

قلنا: نختار أنّه ممكن الزَّوال لذاته.

قوله: «فلنفرض ارتفاعه، وحينئذ يصحّ الفعل الأزليّ».

[1492] أ م: يفعل.

[1493] م + موجبًا.

[1494] م — هل.

[1495] م — أمر.

[1496] أ — أو لا هذه.

[1497] أ م: هذا.

[1498] م — لم.

[1499] أ م: فسأله.

[1500] م — عنه.

[1501] أ م: الانتفاء.

[1502] أ م: الوجود.

[1503] أ م: مانع.

[1504] أ م: لا يزال العدم المانع وجود المقتضي | أي يصح الفعل فيما لا يزال لعدم المانع ولوجود المقتضي.

[1505] م — هذا.

قلنا: إذا فرضنا زواله لا يصحّ الفعل الأزليّ؛ لأنّ الأزليّ منسوب إلى الأزل،[1506] ونحن قد فرضنا زواله فلا يبقى الفعل أزليًّا؛ لأنّه قد وقع في غير الأزل؛[1507] لأنّا قد فرضنا زواله، فكيف يقع الفعل فيه؟ وإنّما كان يلزم المحال لو فرضنا زواله ووقوع الفعل في الحال التي كان الأزل متحقّقًا فيها، لكن ليس الأمر كذلك؛ لأنّ الأزل هو تلك الحال بعينها، وليس شيئًا موجودًا[1508] في حال حتّى إذا زال فقد زال هو، وبقيت تلك الحال التي كان [الأزل] متحقّقًا فيها ليلزم من وقوع الفعل في تلك الحال كونه أزليًّا.

فقد بان أنّ هذا الكلام مغالطة، ومثال ذلك أن نقول: الفعل المخصوص لا يصحّ إيجاده الآن؛ لأنّ هذا[1509] الآن إمّا أن يجب[1510] وجوده ويستحيل /[٣٩٦ظ] زواله لذاته أو يمكن زواله، فإن كان الأوّل وجب أن يكون ما يوجد من الأفعال الآن موجودةً في أيام الطُّوفان وموجودةً بعينها عند نفخ الصُّور؛ لأنّ الآن أمر واجب لذاته ومستحيل الزّوال، وهذا خلف. وإن كان يمكن زواله فلنفرض زواله، ولنفرض وجود الفعل معًا، فيكون الفعل واقعًا الآن مع فرضنا[1511] [زوال] الآن، هذا خلف. وكما أنّ هذا الكلام مغالطة فالكلام[1512] الأوّل مثله.

وإنّما نشأت المغالطة هاهنا من فرضنا زوالَ الآن الذي هو جزء من الزّمان وبقاء حالٍ[1513] أخرى قد كان الحال فيها كأنّها وعاءٌ أو ظرفٌ له، كذلك الأزل لو قدّرناه حالًا معيّنة لم يلزم من تقدير زواله صحّة وقوع الفعل في أمر يكون كالظَّرف[1514] وكالوعاء لتلك الحال، بل يلزم من فرض زواله وقوع الفعل، وأن[1515] يكون الفعل واقعًا لا في الأزل، بل في[1516] غيره؛ إذ ليس الأزل [في] محلّ أو موضوع أو وعاء أو مهما شئتَ سمِّه، وبالجملة [لا تقع الأفعال في] أمر ظرف[1517] له، إذا زال هو وقعت الأفعال في ذلك الظَّرف،[1518] بل إذا زال الأزل[1519] فقد زالت تلك الحال المعيّنة أصلًا، ولم يبق ما يقوم مقامها، فالفعل الواقع بعد زوالها لا يكون واقعًا في الأزل، فلا يكون أزليًّا، فلا يلزم الخلف.

ثم حكى شبهة أخرى في بيان استحالة كون القادر قادرًا محصولها: (**أنّ مقدور القادر لا بدّ أن يتميّز عن غيره؛ لأن اقتدار القادر عليه نسبة بين القادر وبينه، وما لا يتميّز المنسوب إليه عن غيره استحال اختصاصه بتلك النِّسبة دون غيره.[1520] ولأنّ تمكّن القادر من الجمع بين الحركة والسَّواد، بدلًا عن الجمع**

[1506] أ م: الأزلي.
[1507] أ — الأزل.
[1508] أ م: شيء موجود.
[1509] م — هذا.
[1510] م — يجب.
[1511] م – الآن مع فرضنا.
[1512] م – مغالطة فالكلام.
[1513] أ م: وأبقى حالا.
[1514] أ م: كالمقارن.
[1515] أ م: الفعل أن.
[1516] م — في.
[1517] أ م: مقارن.
[1518] أ م: المقارن.
[1519] أ — الأزل.
[1520] م – استحال اختصاصه بتلك النِّسبة دون غيره.

بين السَّواد والبياض يستدعي امتياز كلّ واحد منهما عن الآخر. ولأنّ كونه قادرًا على إيجاد الحركة بدلًا عن السُّكون وبالعكس يستدعي امتياز كلّ واحد منهما عن[1521] الآخر. ولأنّ التردّد بين الشَّيئين يتوقّف على تغايرهما، فثبت أنّه لا بدّ من التَّميّز، وكلّ متميّز ثابت، فإذًا تعلّق القدرة [به] يتوقّف على ثبوته في نفسه، فلو كان ثبوته لأجل القدرة لزم الدَّور وإثبات الثَّابت، وكلاهما محال).

وأجاب فقال: (**إنّ النِّسبة التي ادّعيتموها، وبنيتم عليها الامتياز ممنوعة، فليس في الوجود إلا القدرة والمقدور**).

أقول: إنّه حكى شبهة[1522] على[1523] أحد مقدّمتيها بأربعة أوجه، ثمّ اقتنع في الجواب عن الشُّبهة بأن منع[1524] الحكم الذي قد دلّ عليه في تقرير[1525] أحد المقدّمتين بالوجوه الأربعة، ولم يتكلّم على شيء من تلك الوجوه أصلًا، وهذا لا أعلم ما يقوله[1526] فيه، ونحن نتكلّم على الشُّبهة فنقول: لا نسلّم أنّ مقدور القادر يجب أن يتميّز في الوجود. /[٣٩٧و]

أمّا الوجه الأوّل: فلا نسلّم أنّ بين القادر والمقدور نسبة تستدعي تحقّق المقدور في الخارج قبل وجوده، والمعقول من هذا الاختصاص كالمعقول من الأمر الذي يستدعي[1527] أنّه نسبة بين العالِم والمعلوم، وهو العلم. فإنّا نعلم بالضَّرورة أنَّا نعلم ما لا تحقّق[1528] له في الخارج ولا ثبوت ولا تميّز، والفلاسفة الذي الكلام الآن معهم يساعدونا على ذلك، فإذا جاز عالم ومعلوم ولم يستدع ذلك تحقّقَ المعلوم خارج الذِّهن، ولا كان هناك نسبة بين أمرين حاصلين في الخارج، جاز قادر ومقدور ولا يستدعي ذلك تحقّق المقدور خارج الذِّهن، ولا ثبوت نسبةٍ بين أمرين حاصلين في الخارج.

وأمّا الوجه الثَّاني: وهو: "أنّ القادر يتمكّن من شيء دون غيره، وذلك يستدعي امتياز أحدهما عن[1529] الآخر" فلا يلزم؛ لأنّه يجوز أن يصحّ من القادر شيء دون شيء؛ لأنّه ذات مخصوصة تقتضي حقيقتها أن يصحّ منها صدور شيء مخصوص فقط، ولا يدلّ ذلك على ثبوت غيره وتحقّقه في الخارج، كالعالِم الذي يعلم شيئًا دون شيء، ولا يدلّ ذلك على أنّ ما علمه وما لا يعلمه ثابتان خارجَ الذِّهن عند الفلاسفة، على أنّ الذي ذكره صاحب الشُّبهة –وهو قوله: «أنّ[1530] القادر يتمكّن من الجمع بين الحركة والسَّواد، لا بين البياض والسَّواد»–

[1521] أ م: على.
[1522] أ م + احتج.
[1523] م – على.
[1524] م – منع.
[1525] أ: تقدير.
[1526] أ م: أقوله.
[1527] م: يدعي.
[1528] أ م: يلحق.
[1529] أ م: على.
[1530] م – أنّ.

يقتضي شيئًا فيه أن يكون الجمع بين السَّواد والبياض شيئاً متميّزًا[1531] في نفسه، فيكون له ثبوت في نفسه، فيكون الجمع بين السَّواد والبياض ثابتًا في الخارج، وهذا محال.

وأمّا الوجه الثَّالث –وهو اقتدار القادر على الحركة بدلًا عن[1532] السُّكون وبالعكس– فلا يقتضي ثبوتهما خارجَ الذِّهن، ولِمَ لا يكون الذَّات المخصوصة[1533] تصوّرت أحدَهما، ولا كلاهما خارجَ الذِّهن، وهذا هو الجواب عن الوجه [الثَّالث].

[وأمّا الوجه] الرَّابع وهو التَّردّد بين الشَّيئين، فإنّا لا نقول: إنّه متردّد بين[1534] شيئين ثابتين في الخارج، بل يتردّد في إيجاد ما يتصوّره، والتَّصوّر[1535] لا يستدعي ثبوت المتصوَّر خارجَ الذِّهن، وإلا لكان التَّصوّر من باب المضاف، وكان يجب أن يستحيل تصوّر السَّواد لو عدم في الخارج، لكنّا نعلم بالضَّرورة[1536] أنّه لا يبطل تصوّر السَّواد ولو عدم كلّه في الخارج،[1537] وأنّه يبطل كون الأب أبًا إذا بطل الابن، فبان أنّ التَّصوّر ليس من[1538] المضاف، فهذا هو الجواب عن هذه الشُّبهة.

واعلم أنّ على[1539] صاحب الكتاب استدراكًا من حيث التَّركيب في هذه الشُّبهة؛ لأنّه قسّم الشُّبهة قسمين:

أحدهما ما يدلّ على إبطال /[٣٩٧ظ] حقيقة القادر على الإطلاق شاهدًا وغائبًا، وهي الشُّبهة الأولى.

والقسم الثَّاني ما يختصّ بإبطال القادريّة في الغائب خاصّة، فذكر منها الشُّبهة التي محصولها:[1540] «لو كان تعالى قادرًا لكانت قادريّته إمّا أن تكون أزليّة أو لا تكون». ولا ريب أنّها مختصّة بالغائب، ثمّ ذكر بعدها هذه الشُّبهة التي قد تكلّمنا نحن عليها، وهي على الحقيقة عامّة لقسمي الشَّاهد والغائب؛ لأنّها تبطل حقيقة القادر على الإطلاق، فكان الواجب أن يجعلها في القسم الأوّل العامّ لا في هذا القسم.

ثمّ حكى شبهة أخرى في استحالة كونه تعالى قادرًا، وهي: **(أنّا إذا قلنا: «القادر يمكنه أن يوجد» فالموجِديّة ليست عبارة عن نفس الأثر، ولا عن وجوده، أمّا أوّلًا فلأنّ[1541] الموجديّة[1542] صفة للموجد،[1543] والأثر [قد] لا يكون صفة [له]، فإنّ العالَمَ ليس صفة لله[1544] تعالى. وأمّا ثانيًا فلأنّا إذا قلنا: «الأثر إنّما وُجِد بالقادر؛ لأنّ القادر أوجده» فلو كان المفهوم من قولنا: «أوجده» نفس وجود الأثر**

[1531] أ م: متميّز.

[1532] م: على.

[1533] أ م + إذا.

[1534] م – بين.

[1535] م – والتَّصوّر.

[1536] أ: في الخارج لكان تعلم في الصورة.

[1537] أ: كلّه بالخارج.

[1538] م: في.

[1539] أ – على.

[1540] م – محصولها.

[1541] أ: فإنّ.

[1542] أ م: الموجوديّة.

[1543] أ م: الموجد.

[1544] أ م: الله.

لَكُنَّا قد قلنا: «إنّما وُجِد الأثر؛ لأنّه وُجِد الأثر»، فيكون الحاصل أنّه وُجِد الأثر بنفسه، وذلك محال. فظهر أنّ الموجديّة[1545] صفة للموجد،[1546] فهي إذًا إن كانت ممكنةَ الوجود ووقعت بالقادر المختار عاد التَّقسيم فيه، وإن كانت واجبةً وجب وجود الأثر [في الأزل]؛ لأنّ الموجديّة[1547] بدون وجود الأثر البتّة محال عقلًا،[1548] فثبت أنّ المؤثّر لا يؤثّر إلا على سبيل الإيجاب).

الجواب: اعلم أنّ صاحب الكتاب أورد هذه الشُّبهة لهم،[1549] ولم يتعرّض للجواب عنها، ونحن نقول في جوابها: إنّ المفهوم من كون الموجِد[1550] موجِدًا إن أُرِيدَ بكونه صفةً أنّه شيء يقوم بالموجِد كقيام العرض بالمحلّ فلا دليل على ذلك، وإن أُرِيدَ أنّ مفهوم قولنا: «هذا أوجد هذا» مفهوم إيجابيّ لا سلبيّ فهذا صحيح، وهذه أحكام الأذهان لا يتعدّاها، ولو كان هذا ممّا يتعدّاه، وترجع منه صفة إلى الفاعل لكان له صفات لا تتناهى؛ لأنّه مؤثّر أيضًا في تلك الصِّفة التي هي الموجديّة[1551] بتأثير آخر، وذلك التَّأثير فيها فهو أيضًا صفة له تعالى، فيكون له فيه تأثير آخر وهكذا أبدًا، وكذلك يلزم أن يتجدّد في ذاته قبليّات وبعديّات وتعيّنات للحوادث التي لم تكن ثمّ تكون ثمّ تعدم، وكلّ هذا محال. وما قادت إليه ضرورةٌ ولا مجرّد حكم الذِّهن بأمر على أمر مما يقتضي ثبوت صفة فيهما أو في أحدهما، فإنّا نقول: الثَّلاثة موصوفة[1552] بالفرديّة، فلو كانت موصوفيّتها بها [تقتضي] صفة أخرى لها /[٣٩٨و] لكانت[1553] موصوفيّتها بتلك الموصوفيّة كذلك، وإلى ما لا نهاية له.

فإن قلتَ: حكم الذِّهن إن طابق الخارج فالإشكال لازم، وإن لم يطابق الخارج كان حكمًا كاذبًا ولا عبرة به.

قيل له: ما تعني بقولك كان حكمًا كاذبًا؟[1554] [أ]تعني به أنّه لا يكون مطابقًا[1555] للخارج [أم] أمرًا غيره؟ فإن[1556] أردتَ الأوّل كان كأنّك قلتَ: «إن لم يكن مطابقًا للخارج [لا يكون مطابقًا للخارج]» وهذا إلزام الشَّيء على نفسه، وإن أردتَ غيرَه فبيّنه، فإنه غير مفهوم. وقد تقدّم بيان الحكم الذِّهنيّ الكاذب الذي لا يُعبَأ به، كيف يكون وأنّه مقصور على التَّصديقات لا على التَّصوّرات؟

[1545] أ م: الموجوديّة.

[1546] أ م: الموجود.

[1547] أ م: الموجوديّة.

[1548] م – عقلا.

[1549] م – لهم.

[1550] أ م: الموجود.

[1551] أ م: الموجوديّة.

[1552] م: صفة.

[1553] أ م: كانت.

[1554] أ – ولا عبرة به قيل له ما تعني بقولك كان حكمًا كاذبًا.

[1555] أ م: مطابق.

[1556] أ: وإذا.

[٦] مسألة

في حدوث الأجسام

استدلّ فقال:[1557] **(لو كانت[1558] الأجسام قديمة لكانت في الأزل إمّا ساكنة أو متحرّكة، وكلا القسمين باطل، فالقول بأزليّة الأجسام باطل.**

وبيان الحصر: أنّ الجسم إن كان مستقرًّا في مكان واحد أكثر من زمان واحد فهو السَّاكن، وإن لم يستقرّ كذلك كان متحرّكًا).

أقول:[1559] إنّ هذه الدَّلالة قد ذكرها النَّاس من قبل، وهي لشيخنا أبي علي،[1560] وكان أصحابه يجادلون أن يستغنوا بها عن الدَّلالة المشهورة، وهي: أنّ الجسم لا يخلو من الحوادث، وما[1561] لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وتسقط عنهم كلفة القول في إبطال حوادث لا أوّل لها، لكنّك إذا أنعمتَ النَّظر فيها عرفتَ أنّها إمّا أن لا تصحّ وإمّا أن تعود بآخره إلى الدَّلالة المشهورة؛ وذلك لأنّها مبنيّة على توهّم كون الأزل حالة معيّنة، وأنّ الجسم في تلك الحال إمّا أن يكون متحرّكًا أو ساكنًا، ولذلك أتى بلفظة "في" التي هي للظَّرفيّة،[1562] فكأنّه جعل الأزل ظرفًا معيّنًا، ولو كان هذا التَّوهّم حقًّا لكانت الحجّة صحيحة لا محالة، لكنّ الأزل ليس بحالةٍ معيّنة ولا وقتٍ معيّنة[1563] ولا تقدير وقت مشخّص مشار[1564] إليه حسًّا ولا عقلًا؛ بل هذه اللفظة موهمة، والمراد[1565] بالأزل أحد مفهومين: إمّا أن يقال: هو نفي الأوّليّة، و[إمّا أن] يقال: هو عدم متوهَّم[1566] مستمرّ في الماضي لا نهاية له من قِبَل أوّله.

وبالجملة فقولك "الأزل" كقولك[1567] "لم يزل"، يبيّن[1568] ذلك أن يقال: أتعني بقولك «الأجسام في الأزل إمّا ساكنة أو متحرّكة» أنّها ما زالت في الماضي إمّا متحرّكة قبل حركة هكذا لا إلى أوّل وإمّا ساكنة سكونًا

[1557] م: قال.

[1558] م: كان.

[1559] أ + أقول.

[1560] هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي، أبو علي (ت ٣٠٣ هـ/ ٩١٦م)، من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره، وإليه نسبة الطَّائفة الجبَّائيَّة. ولد بجبى وتوفي بالبصرة ودفن بجبى بخوزستان. وله مقالات وآراء انفرد بها في المذهب. ذكره القاضي عبد الجبار وابن المرتضى في الطبقة الثَّامنة. انظر: **الفهرست** لابن النَّديم –التكملة، ص ٦؛ **وفضل الاعتزال** للقاضي عبد الجبار، ص ٢٨٧–٢٩٦؛ **والبداية والنهاية** لابن كثير، ١١/١٢٥؛ **وطبقات المعتزلة** لابن المرتضى، ص ٨٠–٨٥.

[1561] أ: وأما.

[1562] أ م: التي في الظَّرفيّة.

[1563] أ م: بعينه.

[1564] أ — مشار.

[1565] أ: فالمراد.

[1566] م: بتوهّم.

[1567] أ — كقولك.

[1568] أ م: يتبيّن.

مستمرًّا لا إلى أوّل؟ أم تعني به أنّ الأجسام لو كانت قديمة لكانت في الحال التي هي الأزل إمّا متحرّكة حينئذ أو ساكنة؟

فإن قال: "عنيتُ الثّاني" فقد بان أنّه بنى كلامه على توهّم كون الأزل حالًا معيّنة.

وإن قال: "أردتُ الأوّل" فقد بطلت الحجّة:

أمّا أوّلًا: فإنّه /[٣٩٨ظ] لا يثبت الحصر؛ لأنّه من الجائز أن تكون الأجسام على حالة ثالثة وهي أن يكون لم يزل يتحرّك تارة ويسكن تارة هكذا لا إلى أوّل، فلا يصدق القول عليها أنّها إمّا[1569] متحرّكة بحركة[1570] قبل حركة هكذا لا إلى أوّل وإمّا ساكنة[1571] سكونًا مستمرًّا لا إلى أوّل.

أمّا ثانيًا: فلأنّ تقرير الحجّة وإثبات مقدّماتها واستنتاج النّتيجة منها لا يصحّ -على تفسير الأزل بما قد ذكرناه- على ما سيأتي، وأيضًا فإنّه إذا آل الكلام فيها إلى هذا التّفسير احتاج إلى إبطال حوادث لا أوّل لها، والحجّة مبنيّة على الاستغناء عن ذلك.

قال: (**أمّا بطلان كونها متحرّكة في الأزل فلوجهين**:

أحدهما: **أنّ ماهيّة الحركة حصول أمر بعد فناء غيره، فماهيّتها تقتضي المسبوقيّة بالغير، والأزليّة ماهيّتها [تقتضي] اللامسبوقيّة بالغير، فالجمع بينهما متناقض**).

سؤال: (**الأزليّة تنافي وجود حركة معيّنة، لكن لمَ قلتم: إنّها تنافي وجود حركة قبل حركة[1572] لا إلى أوّل؟**)

الجواب: (**لا فرق بين نوع الحركة وشخصها في هذه الاستحالة؛ لأنّ الحركة[1573] ماهيّتها بحسب نوعها مركّبة من أمر يقضي، ومن أمر حصل. فإذًا ماهيّتها متعلّقة بالمسبوقيّة بالغير، وماهيّة الأزليّة منافية لهذا المعنى، فالجمع بينهما محال**).

أقول: إنّ القضيّة القائلة «الحركات الماضية لا أوّل لها» تحتمل معاني:

[1569] م – إما.

[1570] أ م: حركة.

[1571] أ: شاركته.

[1572] م – قبل حركة.

[1573] م – وشخصها في هذه الاستحالة لأنّ الحركة.

منها: أن يراد بذلك أنّ الحركات الماضية تنتهي إلى حركة، وتلك الحركة [إلى أخرى] لا أوّل لها، والقوم لا يقولون ذلك، ولو قالوه ورد عليهم ما ذكرتَ من أنّ الحركة ماهيّتها تقتضي المسبوقيّة بالغير، وكون تلك الحركة لم يتقدّمها شيء أصلًا ينافي ذلك.

ومنها: أن يراد بذلك أنّها[1574] غير متناهية بحسب الوهم على معنى أنّه لا[1575] يستحضر الوهم فيما مضى عددًا إلا ويمكنه استحضار غيره من غير حاجة إلى التّكرير، وهذا المراد بقولنا «لا أوّل لها»، وهذا لا ينافيه كونُها حركات مركّبة من أمر يقضي[1576] ومن أمر[1577] حصل؛ لأنّهم لم يقولوا ما يناقض ذلك بهذا التّفسير.

ومنها: أن يراد بذلك السَّلب المحصَّل،[1578] وهو أنّ الحركات الماضية ليست جملةً مركّبة من أعداد لها أوّل، وهذا هو الذي يعنيه القوم بقولهم: «الحركات الماضية لا أوّل لها»، وهذا لا ينافي كون الحركات مركّبة من أمر يقضي[1579] وأمرٍ حصل؛ لأنّ أحد المفهومين لا ينافي الثّاني.

ومنها: أن يراد بذلك العدول، وهو أنّ[1580] جملة الحركات الماضية أمر له عدد لا أوّل له، وهذا لا يقولونه؛ لأنّ المحمول الثُّبوتيّ يجب أن يكون موضوعه ثبوتيًّا، والحركات /[٣٩٩و] الماضية ليست بجملة موجودة في شيء من الأحوال قطّ لا في الخارج ولا في الذِّهن؛ لأنّ الذِّهن لا يقوى على استحضار عدد لا نهاية له بالفعل، لكنّه قد[1581] يقوى على استحضار معنى سلب النِّهاية؛ لأنّه معنى واحد، وليس النِّزاع في ذلك.

ومنها: أن يراد بذلك أنّ الحركات الماضية قد انتظم من مجموعها ما هو حركة[1582] واحدة، وكما أنّ الحركة الواحدة بحسب شخصيّتها لا تكون أزليّة، كذلك ما ينتظم من أشخاص الحركة؛ لأنّ نوع الحركة يقتضي المسبوقيّة بالغير، فكيف يكون أزليًّا! وهذا لا يلزمهم؛ لأنّ الحركات الماضية ما وجدت من حيث هي جملة، بل الموجود منها واحد فقط، فلا ينتظم منها مجموع نحكم عليه بأنّه يستحيل أن يكون أزليًّا.

[1574] م: أنّه.

[1575] أ: لأنّ.

[1576] أ: يقتضي.

[1577] م – يقضي ومن أمر.

[1578] السَّلب المحصّل: القضيّة المحصّلة عند المنطقيين هي قضية حملية موضوعها ومحمولها كلاهما وجوديان، نحو زيد قائم، ويقابلها القضية المعدولة، وكلّ منهما موجبة وسالبة. قيل: الفرق بين الإيجاب المعدول والسَّلب المحصّل أنّ الإيجاب المعدول عدم شيء عما من شأنه أن يكون له ذلك الشيء وقت الحكم، والسلب المحصّل عدم شيء عمّا ليس من شأنه ذلك الشيء في ذلك الوقت، فعدم اللّحية عن الطفل سلب وعن غيره إيجاب. انظر: **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم** للتهانوي، «المعدولة»، ص ١٥٨٠.

[1579] أ م: يقتضي.

[1580] أ: وأنّ.

[1581] أ: لا.

[1582] أ م: لحركة.

فقد ظهر أنّ محصول الحجّة مبنيّ على توهّم كون الأزل حالة معيّنة، وأنّه متى رفض ذلك عن الذّهن لم يبق في الحجّة ما يستند إليه.

الوجه الثّاني في بيان استحالة كون الأجسام متحرّكة في الأزل: (**هو أنّ كلّ واحد من الحركات محدث، فهو مفتقر إلى الموجِد، وكلّ ما كلّ واحد منه مفتقر إلى الموجِد فكلّه مفتقر إلى الموجِد، فلكلّ**[1583] **الحركات موجِد مختار، وكلّ ما كان فعلًا لفاعل مختار فلا بدّ له من أوّل، فلكلّ**[1584] **الحركات أوّل**).

سؤال: (**أمّا أنّه لا بدّ من الموجِد فلا نزاع فيه،**[1585] **لكن لمَ قلتم إنّه يكون مختارًا؟ غاية ما في الباب أن يقال: لو لم يكن مختارًا لما تخلّفت آثاره عنه، وكان يلزم من قدمه قدمها، لكنّا نقول: الموجب قد يتخلّف عنه الأثر إمّا لفوات شرط أو لحضور مانع، فلمَ لا يجوز أن يقال: المؤثّر في**[1586] **وجود هذه الأشياء موجب بالذّات، إلا أنّ كلّ حادث يتقدّمه**[1587] **شرط، لأن يصدر عن العلّة الموجبة حادث آخر بعده**).

الجواب: (**سنقيم الدّلالة على فساد هذا الاحتمال في باب إثبات القادر**).

أقول: قد تصفّحنا باب إثبات القادر فما رأيناه دفع هذا الاحتمال إلا بقوله: «هذا قول بحوادث لا أوّل لها، وقد تقدّم فساده»، وما رأينا قد أفسد حوادث لا أوّل لها مع كثرة خوض المتكلّمين والحكماء فيه إلا بالوجه الأوّل، وهو قوله: «تتنافى الأزليّة ومسمّى الحركة» فإذًا لا نسلّم هذا الوجه الثّاني في بيان كون الأجسام متحرّكة في الأزل إلا بالوجه الأوّل[1588] الذي قبله، وفي ذلك الاستغناء بالأوّل عن الثّاني لكونه غير تامٍّ ولا مستقلّ بالنّتيجة، ويمكن أن يقال: لعلّه[1589] أراد بباب إثبات القادر باب إثبات الصّانع فتوسّع في العبارة، وقد ذكر في باب إثبات الصّانع في غضون الاعتراض ما يمكن أن يكون دافعًا للسُّؤال، وهو: «أنّ العلّة القديمة حال[1590] حدوث الحركة المخصوصة ما كانت مؤثّرة بالفعل في الحركة التّالية لها، وعند فناؤها تصير مؤثّرة فيها بالفعل، فتلك المؤثريّة حكم حادث، وأمر متجدّد، فلا بدّ لها من مؤثّر، فإن كان المؤثّر فيها[1591] هو /[٣٩٩ظ] الحركة المخصوصة التي عدمت لزم تعليل الموجود بالمعدوم، وإن كانت الحركة[1592] التّالية التي حدثت بعد فنائها [مؤثّرة فيها] لزم الدّور» فهذا عذر ما، لكن [لا] بدّ فيه من إثبات المؤثّريّة[1593] فيها أمر ثبوتيّ، وهو صعب جدًّا؛ لأنّه يلزم منه التّسلسل في كلّ مؤثّر يعرض في الوجود سواء كان موجبًا أو مختارًا، ثم إنّه تسلسل غير معقول؛ لأنّه إنّما يُعقَل عند ترتّب أمور متتالية غير متناهية، كلّ واحد[1594] منها مؤثّر في الآخر، وإنّما يعقل التّالي

[1583] أ: فكل.

[1584] أ: فكل.

[1585] أ – فيه.

[1586] م – في.

[1587] أ م: مقدم.

[1588] م – الأول.

[1589] م – لعلّه.

[1590] أ م: قبل.

[1591] م – فيها.

[1592] أ: حركة.

[1593] أ م: المؤثّر.

[1594] أ + واحد.

بين الشَّيئين إذا لم يكن بينهما واسطة، وإنّما يتحقّق ذلك لو لم تُجعَل مؤثّريةُ المؤثّر[1595] في أثره زائدةً عليه، لكنّا فرضناها زائدة عليه، ولا يصحّ للحكماء أن يوردوا هذا الاعتراض؛ لأنّ مذهبهم أنّ مقولة "أن يفعل" عرض من الأعراض الوجوديّة، فالكلام لازم لهم على قولهم، لكنّ هذا القول مذهب لو تُرِك لَاندفع عنهم الإلزام، والقول في إثبات كون المؤثريّة أمرًا ثبوتيًّا يطول، وليس هذا موضعًا[1596] يقتضي النَّظر فيه.

[قال:] (**فأمّا بطلان كون الأجسام ساكنة في الأزل فلوجهين:**

أحدهما: أنّها لو كانت ساكنة لكانت إمّا أن تصحّ عليها الحركة أو لا تصحّ،[1597] والأوّل محال؛ لأنّ صحّة الحركة فيها تتوقّف على صحّة الحركة في نفسها، وقد دللنا على أنّ وجود الحركة الأزليّة محال، فثبت أنّه لا تصحّ الحركة عليها، فذلك الامتناع إن كان لازمًا للماهيّة وجب أن لا يزول البتّة، فوجب أن لا تصحّ الحركة على[1598] الأجسام فيما لا يزال، هذا خلف. وإن لم يكن من لوازم الماهيّة أمكن زواله، فتكون الحركة عليها جائزة، وقد أبطلناه).

أقول: هذا يؤكّد ما ذكرناه من أنّ الحجّة مبنيّة على توهّم كون الأزل حالة معيّنة؛ لأنّ[1599] تقرير[1600] الكلام هكذا: إن كان الجسم ساكنًا بسكون قديم فإمّا أن تصحّ عليه[1601] الحركة في الأزل أو لا تصحّ، فإن[1602] صحّت الحركة عليه في الأزل كانت الحركة في نفسها في الأزل صحيحة،[1603] لكن قد بان استحالة حركة أزليّة، وإن لم تصحّ الحركة عليه في الأزل فامتناع الحركة إمّا أن يكون لازمًا لماهيّتها أي الحركة من حيث هي حركة مستحيلة أو لأمر خارج عن الماهيّة، فإن كان الأوّل وجب أن لا تصحّ الحركة عليه فيما لا يزال؛ لأنّا قد فرضنا أنّ[1604] استحالة الحركة إنّما هي من حيث /[٤٠٠و] كانت حركة، فوجب[1605] أن لا توجد[1606] الحركة أبدًا؛ لأنّها حركة، وإن كان الثّاني فكلّ ما هو خارج عن الماهيّة وعارض عليها فهو ممكن الزّوال، فلنفرض زواله، وحينئذ لا يستحيل الحركة، بل تصحّ، لكنّا قد بيّنّا[1607] أنّ وجود الحركة في الأزل[1608] محال.

فهذا هو شرح كلامه وتفسيره، وقد بان أنّه مبنيّ على توهّم كون الأزل حالة معيّنة، وأنّ الجسم السَّاكن في تلك الحال لا يصحّ تحرّكه، وأنّ امتناع الحركة عليه في تلك الحال إن كان لكونها[1609] حركةً وجب أن لا توجد

[1595] أ – المؤثّر.
[1596] أ م: موضع.
[1597] م – عليها الحركة أو لا تصحّ.
[1598] أ: عن.
[1599] أ: لا.
[1600] أ م: تقدير.
[1601] م: على.
[1602] أ: وإن.
[1603] أ – في الأزل صحيحة.
[1604] أ – أنّ.
[1605] م: توجب.
[1606] أ: توجب.
[1607] م – قد بيّنّا.
[1608] أ م: الأول.
[1609] أ: كونها.

الحركة في المستقبل، لكنّها موجودة بالحسّ، وإن كان[1610] امتناع الحركة عليه في تلك الحال لا لكونها حركة[1611] بل لأمر خارج[1612] فهو جائز الزّوال، فلنفرض زواله، فحينئذ تصحّ الحركة في تلك الحال، لكنّ صحّة الحركة في تلك الحال محال؛ لأنّ الحركة والأزل لا يجتمعان، فإذا كنتَ قد علمتَ أنّ الأزل ليس بحالة معيّنة على ما تقدّم القول فيه فقد سقط هذا الاحتجاج.

ثم يقال له: إنّ الاستدلال مع فرضنا كون الأزل حالة معيّنة غير صحيح أيضًا؛ لأنّ الخصم يختار القسم الثّاني، وهو أنّ الحركة في تلك[1613] الحال ممتنعة لأمر خارج عن ماهيّتها، وهو تحقّق الأزل. فإذا فرضنا زواله كانت الحركة عليها جائزة؛ لأنّها [تكون] حركة فيما لا يزال، ولا كلام في[1614] صحّتها.

قولك: «لو فرضنا زوال ذلك الأمر الخارج عن الماهيّة لكانت الحركة عليها صحيحة، وقد أبطلناه» قول غير مسلّم ولا صحيح؛ لأنّ الأمر الخارج عن ماهيّة الحركة الذي يمتنع تحقّق الحركة لأجله ينقسم قسمين:

أحدهما أن يكون هو الأزل نفسه،[1615] والآخر أن يكون مانعًا آخر غير الأزل. فإن كان هو الأزل نفسه لزم من فرض نفيه انتفاءُ تلك الحالة المسماة بالأزل، فتكون الحركة جائزة، وهذا لم يبطله المصنّف؛ لأنّه إنّما بطلت الحركة[1616] في الأزل، والحركة على هذا الفرض ليست في الأزل؛[1617] لأنّا قد فرضنا انتفاء الأزل فتكون الحركة في غيره لا فيه، فلا يكون ما به أبطل تحقُّقَ الحركة موجودًا على هذا الفرض. وإن كان المانع الخارجيّ غير الأزل صحّ ما قاله من أنّا لو فرضنا انتفائه لجاز وجود الحركة في الأزل، لكن وجود الحركة في الأزل[1618] محال. فقد ظهر أنّ قوله: «إن لم يكن المانع من لوازم الماهيّة جاز وجود الحركة، وقد أبطلناه» مغالطة.

سؤال: (**هذا الكلام مبنيّ على تعليل الامتناع؛ لأنّ تقديره:[1619] إذا امتنعت الحركة في الأزل فإمّا أن يكون ذلك الامتناع لذات الحركة فقط أو لأمر خارج عنها، لكنّ الامتناع[1620] سلب محض وعدم صرف، فلا يجوز تعليله؛ لأنّه لو عُلِّل لكان موصوفًا بالمعلوليّة، والمعلوليّة[1621] ثبوت، والسَّلب المحض لا يوصف بالثبوت**).

[1610] أ — كان.

[1611] م — حركة.

[1612] أ م: خارجيّ.

[1613] أ — تلك.

[1614] م — في.

[1615] أ + والآخر أن يكون هو الأزل نفسه.

[1616] أ – المسماة بالأزل فتكون الحركة جائزة وهذا لم يبطله المصنّف لأنّه إنّما بطلت الحركة.

[1617] م + والحركة على هذا الفرض.

[1618] م – لكن وجود الحركة في الأزل.

[1619] أ م: تقدير.

[1620] أ – لكنّ الامتناع.

[1621] م — والمعلوليّة.

جوابه: (**مماسّة الجسم أو مباينته[1622] لجسم آخر وصف وجوديّ؛ لأنّه نقيض اللامماسّة** /[٤٠٠ظ] **التي هي[1623] وصف عدميّ**).

أقول: إنّه مرّ من الكلام في تعليل امتناع الحركة، وخرج إلى طريقة أخرى، وهي أنّ السُّكون القديم إمّا أن يصحّ زواله في الأزل أو لا يصحّ، فإن صحّ جاز تبدّله في الأزل بالحركة، لكن وجود الحركة [في الأزل] محال. وإن لم يصحّ فهو إذًا ضروريّ الوجود، فوجوده الضَّروريّ إمّا أن يكون لذاته فيلزم منه أن لا يتحقّق الحركات فيما لا يزال وهو خلاف الواقع، وإن لم يكن لذاته جاز زواله في الأزل، لكن جواز زواله في الأزل[1624] يلزم منه صحّة الحركة في الأزل، وقد تقدّم استحالة ذلك، هذا مراده.

والحاصل أنّه يقول: لا حاجة لي إلى الكلام في امتناع الحركة في الأزل من حيث هو امتناع بأيّ شيء يعلّل، بل إنّني غرضي[1625] من الدّلالة على أمر آخر، وهو الكلام في السُّكون الذي هو أمر وجوديّ؛ لأنّه إمّا مماسّة أو مباينة[1626] تستمرّ أكثر من آن واحد فهو وجوديّ؛ لأنّه نقيض اللامماسّة واللامباينة[1627] العدميّتان، ونقيض العدم ثبوت، فأتكلّم على هذا الأمر الثُّبوتيّ وأقول: إنّه إمّا أن[1628] يصحّ زواله أو لا[1629] يصحّ، وأسوق التّقسيم، ويتمّ غرضي بذلك. وهذا كلّه مبنيّ على أنّ الأزل حالة معيّنة.

وللخصم أن يقول له –بعد تسليم هذا الأمر الفاسد وهو كون الأزل حالة معيّنة–: السُّكون في الأزل ضروريّ الوجود وواجب الثُّبوت لا لذاته بل لتحقّق الحالة المسمّاة بالأزل، فإنّها لاستحالة وجود الحركة فيها صار السُّكون ضروريًّا وواجبًا، فلمَ قلتَ: إنّه إذا لم يكن السُّكون ضروريًّا لذاته –بل لهذا الاعتبار– جاز زواله في الأزل ليلزم منه صحّة الحركة في الأزل؟ وكيف يلزم من كون السُّكون ضروريًّا –باعتبار النَّظر إلى الأزل التي هي الحالة المعيّنة– أن يجوز زواله في تلك الحال بعينها، وهي الحال التي باعتبارها قلنا: «إنّه ضروريّ الوجود»؟ نعم، يجوز زوال السُّكون مع فرض انتفاء الأزل الذي هو المانع من زوال السُّكون، ولا شبهة أنّا[1630] إذا فرضنا انتفاء الأزل فإنّ السُّكون يجوز زواله وتصحّ الحركة؛ لأنّها تكون موجودة[1631] فيما لا يزال، لكنّ المستدِلّ لا يفيد ذلك؛ لأنّه إنّما يروم بيان الاستحالة من حيث إنّه يزول السُّكون في الأزل، وتوجد الحركة في الأزل، ولا قدرة له على ذلك.

ويقال له: هذا يمكن معارضته بأن يقال: السُّكون المشاهد في هذا الجسم المخصوص المشاهد إمّا أن يصحّ زواله مع بقاء الجسم في جهته أو لا يصحّ، فإن صحّ جاز تبديله –والجسم في جهته– بالحركة، لكن وجود الحركة مع بقاء الجسم في الجهة الأولى محال. وإن لم يصحّ فهو إذًا /[٤٠١و] ضروريّ الوجود، ووجوده[1632]

[1622] أ: مماسّة.

[1623] أ: وهي.

[1624] أ – لكن جواز زواله في الأزل.

[1625] م: غرض.

[1626] أ م: مسامتة.

[1627] أ م: واللامسامتة.

[1628] م: إنّه إنّما.

[1629] أ: أولى.

[1630] م – أنّا.

[1631] م: موجودًا.

[1632] أ م: بوجوده.

الضَّروريّ إمّا أن يكون لذاته فيلزم منه أن لا[1633] توجد الحركة فيما بعد أصلًا فهو باطل، أو لا لذاته، لكن كلّما هو خارج عن ذاته يجوز زواله مع كون الجسم في الجهة الأولى، فلنفرض زواله، فيلزم منه صحّة الحركة على الجسم مع بقائه في الجهة الأولى، فيكون متحرّكًا مع أنّه في الجهة الأولى بحالة لم ينتقل عنها، وهذا محال. وكلّما يجيب به عن هذه المعارضة فهو جوابك عن استدلالك.

سؤال: (**هذا التَّقسيم الذي ذكرتموه في تعليل الامتناع وارد عليكم في نفس العالَم، فإنّكم تقولون: العالَمَ يمتنع أن يكون أزليًّا، فهذا الامتناع إن كان لازمًا لماهيّته وجب أن يبقى ممتنعًا أبدًا، وإن لم يكن لازمًا فذلك اعتراف بجواز كون العالم أزليًّا، وذلك يبطل قولكم**).

جوابه: (**[امتناع صحّة] العالم [في الأزل] معدوم محض، فلا يصحّ الحكم عليه بالصِّفة الثبوتيّة، أمّا هاهنا السُّكون وصف ثبوتيّ، فيصحّ التَّقسيم الذي ذكرناه[1634]**).

أقول: إنّه احتجّ على إثبات الصَّانع سبحانه فقال: «إنّ العالمَ محدَث، وكلّ محدَث ممكن، وكلّ ممكن فله مؤثِّر»، واستدلّ على أنّ المحدَث ممكن بأنّ المحدَث ما كان معدومًا ثم صار موجودًا، وما هذا شأنه فماهيّته قابلة للوجود[1635] والعدم، ولا معنى للممكن إلا ذلك.

ثمّ[1636] سأل نفسه فقال: «العالمَ المحدَث عندكم قبل حدوثه سلب محض، وإذا كان كذلك امتنع الحكم عليه بأنّ ماهيّته قابلة أو لا قابلة؛ لأنّه لا ماهيّة له».

وأجاب فقال: «قولنا: "الممكن قابل للوجود والعدم" لا نعني به أنّ تلك الماهيّة متقرّرة حالتي الوجود والعدم، بل نعني به أنّ الماهيّة لا يمتنع في العقل استمرارها على ما كانت عليه، ولا خروجها عنه». فإن[1637] يقتنع في الجواب بهذا كيف لا يقتنع خصمه في إيراد السُّؤال المذكور هاهنا بمثله؟ وهو أن يقول: أنا لا أقول: إنّ العالم الذي فرضناه ممتنعًا ذو ماهيّة، وأقسّم القول في تلك الماهيّة هل الامتناع لازم لها أو غير لازم، بل أقول: العالم الموجود الآن يستحيل عندكم وجوده في الأزل، فالحكم هو على الماهيّة الموجودة الآن أن يستحيل أن يكون لهذه الماهيّة وجودٌ في الأزل، فاستحالة ذلك إن كان لأنّها هذه الماهيّة وجب أن لا توجد الآن، وإن لم يكن لذلك جاز وجود هذه الماهيّة في الأزل. وبالجملة فالقول في هذا التَّعليل كالقول[1638] في قبول ماهيّة الممكن للوجود والعدم مع كونه نفيًا صرفًا.

[1633] أ — لا.

[1634] أ م: ذكرنا.

[1635] أ: الموجود.

[1636] أ — ثمّ.

[1637] أ م: فمن.

[1638] م: في القول.

ثم [يقال] له: إنّ /[٤٠١ظ] تقسيم[1639] الامتناع إلى أن يكون للذّات أو لا للذّات[1640] ليس هو حكمًا بصفة ثبوتيّة على المعدوم المحض؛ لأنّ ذلك لا يتضمّن وصف العالم الممتنع بصفة ثبوتيّة، وإنّما هو تقسيم الامتناع وبيانٌ أنّه إلى أيّ شيء يستدعي به ما في الباب أنّه يكون وصفًا للعالم الممتنع بالامتناع، ومسمّى الامتناع سلب لا ثبوت، فلم يكن ذلك وصفًا للمعدوم بالصِّفة الثُّبوتيّة، فلا يلزم المحال.

شبهة: (**قالوا: لو كان العالم محدثًا لكان له محدِث قديم، فتخصيص إحداثه بالوقت الذي أحدثه فيه إمّا أن يكون لمرجّح أو لا[1641] لمرجّح، والأوّل باطل؛ لأنّ النّفي المحض لا يُعقَل فيه الامتياز، والثّاني باطل؛[1642] لما سبق من أنّ ترجّح طرفي الممكن على الآخر من غير مرجّح[1643] محال**).

جوابه: (**إنّ اختصاص الإحداث بالوقت المعيّن كاختصاص الكوكب بالموضع المعيّن من الفلك مع كونه بسيطًا، واختصاصِ أحد جانبي المتمِّم بالثّخن المخصوص والآخر بالرِّقّة**).

أقول: هذا لا يلزمهم؛ لأنّهم يقولون: إنّ اختصاص الكوكب بالموضع المعيّن من الفلك واجب ضروريّ يستحيل خلافه وإن لم يُعلم لماذا كان واجبًا، كما ذات الباري سبحانه واجبةً وإن لم يُعلم لماذا كانت واجبةً دون غيرها من الذّوات[1644] الممكنة، وكما أنّ مقدار العالم المعيّن واجب لا يجوز في العقل[1645] أن يكون أزيد ممّا هو مقدار إصبع ولا أنقص، وإن لم يُعلم لماذا كان هذا المقدار بعينه متعيّنًا، وأمّا القائلون بحدوث العالم فإنّهم لا يمكنهم أن يقولوا حدوث العالم حيث حدث واجب لا يجوز إلا حدوثه؛ لأنّهم لو قالوا بذلك لوجب الاستغناء عندهم مع الصانع، بل لا بدّ من القول بأنّ حدوثه حيث حدث كان على نعت الإمكان، فقد لزمتهم الشُّبهة وتوجّهت إليهم، والقول في المتمّمات كالقول في الكواكب، أنّ ذلك الثّخن المخصوص في جانب والرِّقّة المخصوصة في جانب أمور واجبة لها؛ لأنّ موادّها لا تحتمل إلا ذلك، كالقول في مقدار الفلك المعيّن لمَ كان هذا المقدار دون غيره؟ فإنّ ذلك عندهم واجب لا ممكن؛ لأنّ مادّته عندهم لا تقبل إلا هذه الصُّورة، فالمقدار المخصوص ضروريّ للفلك، وكذلك المتمّمات.

فإنّه[1646] قال: (**المقتضي لذلك التّخصيص تعلّق إرادة الله تعالى بإحداثه[1647] في ذلك الوقت، وذلك التّعلّق واجب عندنا، فيستغني عن المرجّح**). قال: (**ولا يلزم[1648] من هذا وجوب[1649] امتياز ذلك**

[1639] أ: يقسم.

[1640] أ – أو لا للذات.

[1641] أ: أولى.

[1642] م – باطل لأنّ النّفي المحض لا يعقل فيه الامتياز والثّاني باطل.

[1643] م – طرفي الممكن على الآخر من غير مرجّح.

[1644] م – الذّوات.

[1645] أ: لا يجوز للعقل.

[1646] أ م: فإن.

[1647] م: إحداثه.

[1648] أ – ولا يلزم.

[1649] أ: وجود.

الوقت في العدم الصَّرف، وكونُ الأوقات موجودة قبل ذلك الحادث؛ /[٤٠٢و] لأنّه كما جاز امتياز وقت عن وقت وإن لم يكن للوقت[1650] وقت [آخر] جاز امتياز[1651] العدم عن الوجود من غير وجود الوقت).

أقول: أمّا أوّلًا فهذا يقتضي كون الباري تعالى موجبًا بالذَّات لا مكنة له ولا تخيّر في شيء أصلًا؛ لأنّ إرادته عند هذا الرَّجل قديمة، ولا يجوز زوالها، وتعلّقها بها –على هذا الجواب– واجبة ضروريّة لا يجوز حصول خلافها أصلًا، كما لا يجوز حصول خلاف الأمور الضَّروريّة الواجبة، فأيّ اقتدار يبقى للباري تعالى؟ وأيّ تمكّن يثبت له؟ وهل هذا إلا كناية عن محض الفلسفة، والقول بأنّه موجب بالذَّات، ولكنّه قد حسن العبارة.

وأمّا ثانيًا فلأنّه لم ينفصل عن الشُّبهة؛ لأنّه إذا كان المقتضي لذلك التَّخصيص تعلّق الإرادة[1652] القديمة بإحداث الحادث في الوقت المعيّن لزم من ذلك تميّز ذلك الوقت عمّا قبله، والعدم الصَّرف لا يتخصّص ولا يتميّز، وإنّما يتميّز الأمور المتصرّمة المتقضّية أوّلا[1653] [فـ]أوّلا وهي الأوقات، وفي ذلك القول بقدم[1654] الزَّمان.

وقوله: «هذا تميّز[1655] الوقت عن الوقت من غير حاجة إلى وقت آخر» غير لازم لهم؛ لأنّ الوقت يتميّز عن وقت آخر لا بالنِّسبة إلى وقت يكون ظرفًا[1656] له ووعاء يحصل فيه، بل باعتبار أنّ قبله وقتًا وبعده وقتًا،[1657] وكلاهما مخصوصان متعيّنان باعتبار ما قبلهما وما بعدهما أيضًا، فيكفي في التَّميّز تقدّم الأوقات وتأخّرها عن الوقت الذي وقعت[1658] الإشارة إليه، ولا حاجة إلى وقت يكون ظرفًا له، والمتكلّم لا يقدر على مثل هذا التَّمييز[1659] قبل خلق العالم؛ لأنّه لا يُثبِت أمرًا قط، ولا يقول: إنّ هناك[1660] تصرّمًا[1661] وتجدّدًا وأحوالًا وأوقات قد تتقضّى.[1662] فلا امتياز إذًا، وفارقت[1663] الأوقات الموجودة، فلم يكن إلزامه بالوقت[1664] نفسه لازمًا على هذا الوجه.

[1650] أ م: الموقت؛ م + وجب.

[1651] أ + وقت.

[1652] أ م: بالإرادة.

[1653] أ – أولا.

[1654] أ م: تقدّم.

[1655] أ م: التميّز.

[1656] أ: صرفًا.

[1657] أ م: وقت.

[1658] م: وقت.

[1659] م: التميّز.

[1660] م: هنا.

[1661] أ م: تصرّم.

[1662] م: يقتضي.

[1663] أ م: وفارق.

[1664] أ م: الوقت.

[٧] مسألة

في تناهي الأجسام[1665]

استدلّ فقال: (**إذا فرضنا خطًّا غير متناه، وفرضنا خطًا آخر متناهيًا موازيًا للأوّل، فإذا مال[1666] المتناهي من الموازاة إلى المسامتة، فلا بدّ من نقطة هي أوّل نقطة المسامتة، لكن ذلك محال؛ إذ لا نقطة إلا وفوقها أخرى، وتكون المسامتة مع الفوقانيّة قبل المسامتة مع التّحتانيّة، فإذًا فرض خطٍّ غير متناه يفضي إلى هذا المحال، فيكون محالًا**).

أقول: لمعترض أن يعترض هذه الدلالة فيقول: أنا لا أنازعكم في أنّه لا بدّ من أن يكون للمسامتة أوّل زمانيّ؛ لأنّها حدثت بعد أن لم تكن، فلا بدّ لها من أوّلٍ زمانًا، لكن لمَ قلتم: إنّ المسامتة إذا كان لها[1667] أوّل وجب أن تكون هناك نقطة هي أوّل نقطة /[٤٠٢ظ] المسامتة؟ ومن أيّ وجه اقتضى لزومُ الأوّليّة الزّمانيّة للمسامتة لزومَ نقطة بعينها في الخط الغير المتناهي تكون أوّل نقطة المسامتة؟ يبيّن ذلك أنّه لا معنى للمسامتة إلا كون الخطّين إذا أُخرِجا في جهة واحدة التقيا،[1668] وهذا الاعتبار يصدق مع فرضنا الخطّ غير متناه؛ لأنّ الخطّ المتناهي كيف أخرجته حال ما يسامت فإنّه لا يلاقي الخطّ الغير المتناهي، وهو صالح بالقوّة لأن يلاقيه على نقطة مفروضة متوهّمة في الخطّ الغير[1669] المتناهي لا أوّل لها، كما أنّ الخطّ القصير لو بقي على موازاته أمكن أن يخرج من طرفه الثّابت الذي لم يتغيّر خطًّا يقاطع الخطَّ الطّويل بحيث يحدث من ذلك شكل مربّع منحرف، وذلك الخطّ الذي فرضنا إخراجه يمكن أن يقاطع الخطّ الطّويل على نقطة موهومة فيه مفروضة لا أوّل لها، كلّما تصاعد ضاقت الزّاوية وصغرت، فليس وجوب أوليّة المسامتة يقتضي وجوب أوّليّة النُّقطة التي يفرضها الوهم في الخطّ الطّويل.

وللمعترض[1670] أيضًا أن يقول لمن يستدلّ بهذه الحجّة من الحكماء ومن نفاة الجزء من المتكلّمين: أليس مثبتو الجزء لما احتجّوا لمذهبهم وقالوا: لو كان الجسم قابلًا للتّقسيم أبدًا استحال من المتحرّك قطع المسافة إلا بعد قطع نصفها، واستحال قطع نصفها إلا بعد قطع ربعها، واستحال قطع ربعها إلا بعد قطع ثمنها، وهكذا أبدًا يستحيل قطع شيء من المفاصل إلا بعد قطع نصفه، فلو كان الجسم يقبل الانقسام أبدًا لكان قطع كلّ حدّ منه إنّما يكون بعد قطع حدود قبله لا إلى نهاية، وهذا محال. فأنتم قلتم في جوابهم: نحن لا نقول: إنّ الأجزاء والمفاصل موجودة بالفعل في الجسم، بل نقول: الجسم في نفسه واحد، لكنّه مع ذلك قابل لتقسّمات لا نهاية لها، وهي غير موجودة فيه، ولكنّها يمكن أن توجد فيه، فأقبلوا من خصمكم في هذه المسألة مثل هذا الجواب. فإنّه يقول: إنّ الخطّ المفروض بلا نهاية شيء واحد في نفسه، وليس مركّبًا من النُّقطة ليقال: إنّه يسامت النُّقطة

[1665] م — الأجسام.

[1666] أ م: قال.

[1667] م — لها.

[1668] أ م: ألقيا.

[1669] أ: في الغير الخط.

[1670] أ: المعترض.

الفوقانيّة قبل مسامتة التَّحتانيّة، فيلزم أن لا تستقرّ المسامتة أبدًا، بل هو في نفسه واحد وهو صالح لأن يُفرَض[1671] فيه نُقطٌ بالقوّة لا إلى أوّل غير موجودة ولا حاصلة بالفعل، فكما لا يمتنع قطع مسافة لا يتناهى تقسيمها بالقوّة، ولم يفتقر قطعها إلى أوّل مفروض غير منقسم، بل كلّ ما يشار إليه بأنّه أوّل فهو في الحقيقة ليس بأوّل[1672] لكونه يمكن انقسامه إلى جزأين فيكون الأوّل لا هو، بل عسى أن /[٤٠٣و] يكون أحد جزئيه، ثم الكلام في كلّ واحد من ذينك الجزئين كالكلام فيه، ولم يلزم من ذلك خلف ولا محال؛ لأنّ الأجسام غير مركّبة بالفعل [كما] زعمتم، بل هي مركّبة بالقوّة والصَّلاحية، وكذلك لا يمتنع أن يسامت الخطُّ القصير الخطَّ الطَّويل الذي ليس مركّبًا[1673] من النُّقطة بالفعل، بل بالقوّة. ولا يلزم من ذلك أن يكون قد سامت قبل كلّ نقطة نقطةٌ فوقها، فلا تستقرّ أوّليّة في النُّقطة على حال ما،[1674] ولا يكون هذا محالًا كما لم يكن ذلك محالًا، وهذه الدَّلالة قد ذكرتُها في المسائل التي دارت[1675] بيني وبين عبد الحميد الخسروشاهي،[1676] وبسطتُ الكلام هناك بسطًا لا يحتمله هذا **التَّعليق**.

ثم حكى احتجاج الهند على نفي ما هي الأبعاد، وحكى جواب المتكلّمين من أنّ تميّز الجهات خارج العالم إنّما هو في الذِّهن فقط.

وأجاب بما صورته: (**المقدَّر الذي لا وجود له إلا في الذِّهن إن[1677] لم يكن مطابقًا للخارج كان [ذلك] فرضًا كاذبًا، وإن كان مطابقًا لزم منه تحقّق الجهات في نفس الأمر**).

أقول: هذه العبارة قاصرة، وهي قوله: «الذي لا وجود له إلا في الذِّهن إمّا أن يكون مطابقًا للخارج أو لا يكون»؛ وذلك لأنّ ما لا وجود له إلا في الذِّهن لا يكون له وجود خارجَ الذِّهن؛ لأنّا قد فرضناه لا وجود له إلا في الذِّهن، فلا يحتمل هذه القضيّة[1678] القائلة "إمّا وإمّا"، والوجه أن يقال: الموجود في الذِّهن إمّا أن يكون الخارجُ مطابقًا [له] أو لا يكون.

[1671] أ: وهو لا نفرض.

[1672] أ + فهو بالحقيقة ليس بأوّل.

[1673] أ م: مركّب.

[1674] م — ما.

[1675] أ: درأت.

[1676] هو عبد الحميد بن عِيسَى بن عمويه بن يُونُس بن خَلِيل الخسروشاهي (ت. ٦٥٢/١٢٥٤)، ولد سنة ثَمانين وخمسمائة بها وسمع الحَدِيث من الْمُؤَيد الطوسي، وكان فقيهًا أصوليًّا متكلّمًا محقّقا بارعًا في المعقولات قرَأ على الإمام فخر الدّين الرَّازي، وأكثر الأخذ عنه، ثمَّ قدم الشَّام بعد وفاة الإمام، ودرس وأفاد، ثمَّ توجّه إلى الكرك فأَقام عند صاحبها الملك النَّاصِر داود، فإنّه استدعاه ليقرَأ عليه، ثمَّ عاد إلى دمشق فأَقام بها إلى أَن توفيّ. ومن مصنّفاته: مُخْتَصر الْمُهَذّب في الْفِقْه، ومختصر المقالات لابن سينا، وتتمة الآيات البَينات وغير ذلك. انظر: **البداية والنهاية** لابن كثير، ١٨٥/١٣؛ **طبقات الشافعية الكبرى** لتاج الدين السبكي، ١٦١/٨؛ **عيون الأنباء** لابن أبي أصيبعة، ١٧٣/٢-١٧٤.

[1677] أ — إن.

[1678] أ م: المفصلة.

[٨] مسألة

في إثبات المؤثّر

احتجّ على ذلك بأنّ الأجسام محدثة، وكلّ محدث ممكن، وكلّ ممكن يحتاج إلى مؤثّر، واستدلّ على أنّ كلّ محدث ممكن بأنّ المحدَث هو الذي كان معدومًا ثم صار موجودًا، وما هذا شأنه كانت ماهيّته قابلة للوجود والعدم، ولا معنى للممكن إلا هذا.

ثم سأل نفسه فقال: (**لِمَ لا يجوز أن تكون الأجسام حال عدمها واجبة العدم، وحال**[1679] **وجودها واجبة الوجود، وعلى هذا التّقدير لا يثبت الإمكان**).

وأجاب فقال: (**هب**[1680] **أنّ الأمر كذلك، لكن حصول الامتناع يتوقّف على حضور وقته المخصوص، وحصول الوجوب يتوقّف على حضور الوقت الآخر، والماهيّة من حيث هي هي مع قطع النَّظر عن الوقتين لا يبقى لها إلا**[1681] **القبول**).

أقول: هذه مغالطة، وذلك لأنّ الماهيّة إذا سلّم لخصمه أنّها واجبة الحصول باعتبار وقت مخصوص، وأنّها واجبة العدم باعتبار وقت آخر مخصوص، فلم يبق للماهيّة /[٤٠٣ظ] من حيث هي هي إمكان يقتضي المؤثّرَ الخارجَ عن الوقتين؛ لأنّه لو بقي لها مع[1682] كونها على هذه الحال إمكان يقتضي حاجتها إلى مؤثّر خارج عن الوقتين لوجب أن يكون الموجود الممكن المعلَّل[1683] بعلّة موجودة قد بقي فيه من الإمكان ما يحوج إلى مؤثّر خارج عن تلك العلّة، وهذا محال؛ وإلا لزم[1684] تعليل الممكن الشَّخصيّ الواحد بعِلَل لا نهاية لها، وذلك ممتنع لاستحالته في نفسه، ولاستحالة تعليل[1685] الشَّخص بعلّتين.

والجواب الصَّحيح أن يقال: إمّا أن تكون الأجسام قبل وجودها واجبة العدم لذواتها[1686] وجوبًا مطلقًا لا باعتبار أمر آخر، أو تكون[1687] واجبة باعتبار الوقت والحال التي هي فيها معدومة؛ وكذلك القول في جانب الوجود، إمّا أن يكون وجودها لمجرّد ذواتها أي أنّ حقائقها حقائق لا تقبل العدم، أو باعتبار الوقت والحال التي

[1679] أ: وجاز.

[1680] أ م: ثبت.

[1681] أ: إلى.

[1682] أ – مع.

[1683] م: العلل.

[1684] أ م: والإلزام.

[1685] م – تعليل.

[1686] م: لذاتها.

[1687] أ م: آخر وتكون.

هي فيها موجودة، فإن كان[1688] الأوّل وجب لها أن يستمرّ عدمها أبدًا؛ لأنّ عدمها[1689] ضروريّ لا يجوز خلافه كعدم ثاني القديم تعالى،[1690] ووجب لها أن تكون موجودة في كلّ حال؛ لأنّ وجودها ضروريّ لا يجوز خلافه كوجود القديم تعالى، والجمع بين هذا وهذا محال. وإن كان الثَّاني فقد ثبت الحكم الذي يروم الدَّلالة عليه؛ لأنّها إذا كانت واجبة باعتبار أمر خارج عن ماهيّتها فقد تضمّن هذا الكلام أنّ ماهيّتها[1691] ممكنة قابلة لقسمي الوجود والعدم، ولكنّها قد وجب لها أحدهما لأمر خارج عن ذواتها، وذاك هو المؤثّر الذي أردناه بقولنا «لا بدّ للممكن من مؤثّر»، فقد ثبت المطلوب، وأنتجت الدَّلالةُ حكمَها المرادَ منها.

ثم استدلّ بدلالة ثانية وهي: (**حدوث الأعراض كما نشاهد من انقلاب النُّطفة علقة، ثم مضغة، ثم لحمًا ودمًا، فلا بدّ من مؤثّر**).

ثم سأل نفسه فقال: (**لِمَ لا يجوز أن يكون المؤثّر هو القوّة المولّدة[1692] المركوزة في النُّطفة؟**)

وأجاب فقال: (**لا يجوز أن تكون القوّة المولّدة مؤثّرة في خلق[1693] أبدان الحيوانات**). ثم شرع في الدَّلالة على[1694] ذلك.

أقول: إنّ هذا السُّؤال الذي قد سأل نفسه ليس[1695] هذا الموضع موضعَه؛ لأنّ هذه المسألة موضوعة لبيان أنّه لا بدّ من مؤثّر ما في الحوادث، ومن يتكلّم في هذا ويستدلّ عليه لا يجوز أن يقال له: لِمَ لا يجوز أن يكون المؤثّر هو /[٤٠٤و] القوّة المولّدة؟ لأنّ المستدلّ ما ادّعى في هذه المسألة مؤثّرًا مخصوصًا ليقال له: لِمَ قلتَ إنّ هذا الشَّيء المخصوص هو الفاعل، ولِمَ لا يجوز أن يكون غيره.

فإن قال قائل: إنّه لما قال: «قد نشاهد انقلاب النُّطفة علقة، والعلقة مضغة، فلا بدّ من مؤثّر» قال عقيبه: «وليس المؤثّر هو الإنسان المخلوق، ولا أبواه، فلا بدّ من شيء آخر» فهو إنّما سأل نفسه على هذا الكلام لا غير.

قيل: إنّ المؤاخذة له على تلك الكلمات قائمة أيضًا؛ لأنّه إنّما يجب أن يتكلّم في هذه المسألة لإثبات مؤثّر ما، فإدخال الكلام في ماهيّة المؤثّر فيها إدخال بحث آخر فيما ليس موضوعًا له، وهذا البحث يجب أن يُفرِد له مسألة بعد هذه المسألة، وهو الكلام في المؤثّر الذي قد ثبت أنّه لا بدّ منه ما هو؟ هل هو الإنسان المخلوق أم أبواه أم هو القوّة المولّدة أم غير ذلك أجمع؟ فإدخال أحد البحثين في الآخر لا وجه.

[1688] أ — كان.

[1689] أ — أبدًا لأنّ عدمها.

[1690] أ + ووجب لها أن تكون موجودة في كلّ حال لأنّ وجودها ضروريّ لا يجوز خلافه كعدم ثاني القديم تعالى.

[1691] م – فقد تضمّن هذا الكلام أنّ ماهيّتها.

[1692] م — المولّدة.

[1693] أ م: تخليق.

[1694] أ: عن.

[1695] م + في.

واعلم أنّ انقلاب النُّطفة علقة ثم مضغة ليس من باب حدوث الأعراض على رأي الفلاسفة ولا على رأي المتكلّمين. أمّا الفلاسفة فلانّ المنيّ إذا انقلب مضغة فقد حدثت صورة في[1696] مادّة باقية، والصُّورة عندهم غير الأعراض، وأمّا المتكلّمون فيقولون: عدم جسم بتمامه وحدَثَ جسم آخر؛ لأنّهم لا يُثْبِتون الهيولى. وعلى كلا المذهبين فإنّ ذلك ليس حدوث عرض، فإيراده ذلك في قسم حدوث الأعراض مستدرك.

وأيضًا فإيراده عن الفلاسفة أنّ القوّة المولّدة هي المؤثّرة في خلق[1697] أعضاء الحيوان وتصوّرها ليس بجيِّد؛ لأنّ القوم لا يقولون: إنّ ذلك أثر القوّة المولّدة، بل ربّما قالوا: إنّه أثر القوّة المصوّرة، وهما عندهم قوّتان، ولعلّ المصنّف ما قال إلا القوّة المصوّرة،[1698] ولكنّ النّاسخ غلط وانتشر الغلط، فإنّ هذا الموضع لا يكاد يخفى.[1699]

[٩] [مسألة]

في إثبات وجوب وجود المؤثّر

استدلّ على ذلك بأنّه لو كان ممكنًا لزم الدَّور[1700] أو التَّسلسل، وهما باطلان.

واستدلّ على بطلان التَّسلسل بأنّ العلّة مع المعلول، فلو كان للممكن المفروض علّة وللعلّة علّة هكذا أبدًا إلى غير النِّهاية لصدق على الكلّ أنّه موجود في وقت واحد، لكن ذلك الكلّ مفتقر إلى كلّ واحد من أجزائه، وكلّ واحد من أجزائه ممكن، والمفتقر إلى الممكن ممكن، فالمجموع ممكن، وكلّ ممكن فله مؤثّر، فللمجموع مؤثّر، فالمؤثّر[1701] للمجموع[1702] إمّا نفسه أو أمر داخل فيه وهما /[٤٠٤ظ] باطلان، فتعيّن أن يكون المؤثّر خارجًا عنه، لكنّ الخارج عن كلّ ممكن لا يكون ممكنًا، فثبت أنّه لا بدّ من الانتهاء إلى الواجب.

ثمّ سأل نفسه فقال: (**لا نسلّم أنّه يصحّ وصف تلك الأسباب والمسبّبات بأنّها كلّ ومجموع؛ لأنّ هذه الألفاظ مُشعِرَة بالتَّناهي، فلا يصحّ إطلاقها مع فرض اللّاتناهي**).

[1696] أ — في.

[1697] أ م: تخليق.

[1698] فقد يفصل الرَّازي بين القوّة المولّدة والقوّة المصوّرة ويقول: «وأما اللتان لبقاء النَّوع فأولاهما المولّدة، وهي التي تفصل جزءًا من فضل الهضم الأخير للمغتذي وتودعه قوة من شبهها. وثانيهما المصوّرة، وهي التي تفيد المني بعد استحالة الصُّورة والقوى والأعراض بإذن الله تعالى شأنه. انظر: **المباحث المشرقية** لفخر الدين الرازي، ٢٤٧/٢.

[1699] أ: ويخفى.

[1700] أ — الدور.

[1701] م – فللمجموع مؤثّر فالمؤثّر.

[1702] أ: فالمجموع.

وأجاب بـ**(أنّ مرادنا من الكلّ والمجموع تلك الأسباب والمسبّبات بحيث لا يبقى واحد منها خارجًا عنها[1703])**.

أقول: إنّ الخصم لا يوجّه السُّؤال على الوجه الذي ذكرتَه؛ لأنّك أخرجتَ السُّؤال مخرجَ النِّزاع في أمر لفظيّ، والأمر في ذلك يهون؛ ولكنّه يقول لك: لا نسلّم أنّ تلك الأسباب والمسبّبات مع فرض [اللاتناهي] لا يناسبها [أن] تكون متقوّمة بكلّ واحد[1704] من أجزائها، بل الجملة[1705] المتقوّمة بأجزائها هي الجملة[1706] التي تشخّص منها ماهيّة محصَّلة، إمّا حسًّا كالسَّرير عن أجزائه، والبلدةِ عن البيوت؛ أو عقلًا كالعشرة عن آحدها، والنَّوعِ عن الفصل[1707] والجنس.

وأمّا فرض[1708] أمور توجب بعضها لا نهاية لها فإنّ الذِّهن لا يقوى على استحضارها، ولا يقوم منها ماهيّة محصّلة يشار إليها بالحسّ[1709] أو بالعقل[1710] ليحكم عليها[1711] بأنّها متقوّمة من الأجزاء، وهذا الكلام يورد على وجهين:

أحدهما: أن يتصدّى المعترض لبيان أنّ[1712] الجملة التي تتقوّم بأجزائها ليست إلا الجملة التي أجزاؤها متناهية؛ [لكن هنا] لم يحصل من المجموع ماهيّة يُحكَم عليها بأنّها متقوّمة بالأجزاء؛ ولأنّ الأجزاء إنّما تكون أجزاء لشيء واحد؛ لأنّا لو لم نأخذ قيد الواحديّة فيه لما كانت تلك الأجزاء أجزاء لشيء،[1713] فإنّا إذا فرضنا إنسانًا إلى جانبه حجر ولم يحصل من اجتماعهما حقيقة متّحدة، لم يكن كلّ واحد منهما جزءًا لشيء مفروض، فقد بان أنّه لا بدّ أن تكون الأجزاء أجزاء لشيء مفروض ذي وحدة مفروضة كما يقول: عسكر واحد، وبلد واحد، ونحوهما. فما لا نهاية له ليس بشيء واحد ولا شيء مفروض ولا أمر حاضر في الذِّهن ولا صورة مرتسمة في عقل أو في قوّة من القوى الباطنة، فكيف يصحّ أن يقال: إنّه شيء قد يقوم بأجزائه، وكلّ متقوّم بأجزائه ممكن، فيكون ذلك المجموع ممكنًا؟

والوجه الثَّاني في الإيراد: أن يسقط المعترض عن نفسه هذه المؤونة، ويقف في موقف المطالبة[1714] فقط، ويقول: لا نسلّم أنّ القضيّة القائلة «كلّ مجموع أو كلّ كلٍّ فهو متقوّم[1715] بأجزائه» قضيّة صحيحة على

[1703] أ — عنها.

[1704] أ م + واحد.

[1705] أ م: الحمل.

[1706] أ م: الحمل.

[1707] الفصل: «كلّيّ يحمل على الشَّيء في جواب أيّ شيء في هو في جوهره: كالنَّاطق والحسَّاس». **التَّعريفات** للجرجانيّ، ص ٢١٤.

[1708] م — فرض.

[1709] أ م: بالجنس.

[1710] أ م: بالفعل.

[1711] أ — عليها.

[1712] م — أنّ.

[1713] أ م: شيء.

[1714] م: ويقف للمطالبة.

[1715] أ م: مقوّم.

الإطلاق، ولمَ لا يجوز أن يكون ذلك من خواصّ المجموع أو الكلّ المتناهي؟ ويكفيه أن يصير على المطالبة فقط/[٤٠٥و]، وعلى المستدلّ إثبات صدق هذه القضيّة في كلا القسمين.

وإن كان المحتجّ بهذه الحجّة من الفلاسفة مثّل له المعترض هذا الاعتراض بمثال يقوله الفلاسفة في اعتراضهم على أدلّة المتكلّمين في استحالة بقاء النُّفوس النَّاطقة، وذلك أنّ المتكلّمين قالوا: لو كان نوع البشر لا أوّل له، ولكلّ بدن نفسٌ باقيةٌ بعد موت البدن لكانت هذه الأنفس الآن موجودة لا نهاية لها، لكن كلّ عدد موجودٍ له نصف، ونصفُه أقلّ من كلّه، وكلّ ما كان أقلَّ من غيره فهو متناه، فنصف هذا العدد متناه،[1716] وكلّ ما[1717] [كان] نصفُه متناه فكلّه متناه؛ لأنّه ضعف المتناهي، واقتنعت[1718] الفلاسفة في جواب هذا، فإن قالوا: لا نسلّم أنّ كلّ عدد على الإطلاق فله نصف، ولمَ لا يجوز أن يكون ذلك من خواصّ العدد المتناهي؟ فيقال لهم في هذه المسألة: لا نسلّم أنّ كلّ مجموع فهو متقوّم بأجزائه، ولمَ لا[1719] يجوز أن يكون ذلك من خواصّ المجموع المتناهي الأجزاء، وهذا الموضع مشكل، ولي فيه نظر.

من كلام ابن أبي الحديد على[1720] **المحصّل**

[١٠] مسألة

في كونه تعالى عالمًا

استدلّ على ذلك بإحكام أفعاله تعالى.

ثم سأل نفسه: (**ما المراد بالإحكام؟ أتريدون به المطابق للمنفعة أو المُستَحْسَن في العرف؟ فإن أردتم [به] الأوّل فإمّا أن تقولوا: إنّ أفعاله مطابقة للمنفعة من كلّ الوجوه أو من بعض الوجوه، الأوّل[1721] ممنوع، فلمَ قلتم: إنّ المخلوقات مطابقة للمنفعة من كلّ الوجوه؟ وظاهر أنّها ليست كذلك لكثرة ما نشاهد في العالم من الآفات، والثّاني مسلّم، لكن كون الفعل مشتملًا على النَّفع من بعض الوجوه لا يدلّ على كون فاعله عالمًا؛ لأنّ فعل السَّاهي والنَّائم بل الحركات الصَّادرة عن الجمادات قد تكون نافعة من بعض الوجوه، وإن أردتم بالمحكَم المُستَحْسَن في العرف فإمّا أن تريدوا به ما يكون مستحسنًا على وجه لا يمكن تصوّر ما هو أحسن منه أو تريدوا به كونه مستحسنًا في الجملة. فإن أريدَ [به] الأوّل فلا نسلّم أنّ العالم كذلك، فإنّا لا ندري أنّ تركيب السَّماوات والكواكب وأبدان الحيوانات على وجه أحسن ممّا هي عليه**

[1716] أ – فنصف هذا العدد متناه.

[1717] م + وكلّ ما.

[1718] م: فاقتنعت.

[1719] أ – لا.

[1720] أ: عن.

[1721] أ – الوجوه الأول.

الآن ممكن أم لا؟ وإن أريد به الثَّاني فمسلّم أنّ العالم كذلك، لكنه[1722] لا يدلّ على علم[1723] الفاعل، فإنّ فعل[1724] السَّاهي والنَّائم قد يُستَحْسَن من بعض الوجوه، وإن لم يُرَد بالإحكام لا هذا المعنى ولا هذا فليُذكَر).

ثم أجاب[1725] فقال: (**المراد من الإحكام التَّرتيب العجيب، والتَّلفيق اللَّطيف، ولا شكّ أنّ العالم كذلك**). هذه ألفاظه، وهذا جملة ما أجاب به عن الشُّبهة.

أقول: من العجب أن يقرّر الشُّبهة ذلك التَّقرير ويؤكّدها /[٤٠٥ظ] ذلك التَّأكيد، ويكون جوابه عنها هذا الجواب، وهذه قاعدة هذا الرَّجل يتوكّد للمخالفين ولا يتوكّد[1726] عليهم، والله[1727] المستعان.[1728]

ونحن نجيب عن الشُّبهة فنقول: المراد من الإحكام هاهنا مجموع الأمرين، وهو مطابقة الفعل المنفعة مع حسن بشرط الكثرة، ولا ريب أنّ السَّماوات والعناصر، وترتيبَ الشَّمس ومسيرَها في فلكها[1729] على وجه تقرب تارة وتبعد تارة أخرى، فيتعلَّق[1730] بذلك البرد والحرّ، ورطوبة الهواء ويبسه،[1731] وكثرة الأنداء والأمطار، وشدّة الحرّ، وإنضاج الثِّمار، وتربية النَّبات، وصلاح الأمزجة ترتيب مطابق للمنفعة، مستحسن الصُّنعة، وكثيرة جدًّا. وكذلك القول في أعضاء[1732] الحيوان، وما ذكره الأطبّاء فيها، وفي مواضعها من الحكمة اللَّطيفة، وإذا عُنِيَ بالإحكام مجموعُ ما ذكرناه [لا يرد] عليه فعل السَّاهي والنَّائم؛ فإنّه لا يكون كثيرًا. وكذلك الحركات الصَّادرة عن الجمادات إمّا أن لا تكون كثيرة[1733] أو لا تكون مستحسنة، أو إن كانت مستحسنة[1734] لم تكن مطابقة للمنفعة. وبالجملة فهذه القيود الثَّلاثة تخرج عليها الشُّبهة، وسقط الاعتراض بها.

ثم حكى شبهة محصولها:(**[أنّ] كون الباري سبحانه عالمًا بشيء نسبة بينه وبين ذلك الشَّيء، فهي[1735] غير ذاته لا محالة، والموصوف بها والمقتضي لها ذاته، فيكون الشَّيء الواحد قابلًا وفاعلًا [معًا]، وهو محال؛ لأنّ نسبة القبول بالإمكان، ونسبة التَّأثير بالوجوب، والنِّسبة الواحدة لا تكون بالإمكان والوجوب معًا**).

وأجاب فقال: (**نسبة القبول بالإمكان العامّ، وذلك لا ينافي [نسبة] الوجوب**).

[1722] أ م: لكن.

[1723] أ – علم.

[1724] م – فعل.

[1725] أ م: ثم وأجاب.

[1726] أ م: يتوكّل للمخالفين ولا يتوكّل.

[1727] أ: بالله.

[1728] م: عليهم بالمستعان.

[1729] أ: ملكها.

[1730] أ: فتعلق.

[1731] أ م: وبينه.

[1732] م: أعصاب.

[1733] م: كثيرًا.

[1734] م – أو إن كانت مستحسنة.

[1735] أ م: فمتى.

أقول: إنّ هذا الجواب قاصر، وأنا أوضّح الكلام في هذا الموضوع فأقول:[1736] إذا قلنا «الذّات مؤثّرة في الصِّفة وموصوفة بها» فهاهنا ثلاث اعتبارات: مؤثريّة الذّات في الصِّفة، وموصوفيّة الذّات بالصِّفة، وقابليّة الذّات للصِّفة، وكلّ واحد من هذه المفهومات مغاير للآخر،[1737] ألا يرى أنّا نعقل كون المؤثّر مؤثّرًا مع الذُّهول عن اتّصافه بالأثر، وأيضًا قد لا يكون الأثر صفة له، بل يكون أثرًا منفصلًا عنه، وكذلك نعقل مسمّى التّأثير مع قطع النّظر عن القبول؛ لأنّه قد يؤثّر الشّيء في الشّيء وإن لم يكن قابلًا له كتأثير الباري في العالم، وأيضًا نعقل القبول مع قطع النّظر عن الموصوفيّة، ألا يرى أنّه يُعقَل كون الجسم قابلًا للاتّصاف[1738] بالسّواد مع عدم موصوفيّته[1739] به، وكذلك يصدق على الهواء أنّه قابل للّون وليس بموصوف باللّون، فقد ظهر تغاير هذه المفهومات.

فنقول: إنّ مفهوم المؤثريّة لا يمكن أن يكون إلا واجبًا عند الحكماء؛ لأنّهم قد بيّنوا[1740] أنّ الأثر /[٤٠٦و] ما لم يجب لم يوجد؛[1741] لأنّه لو وُجِد وهو غير واجب لكان بعدُ في قيد الإمكان واحتاج إلى مرجّح أزيد مما عليه،[1742] فلا يكون مؤثّره مؤثّرًا تامًّا وقد فرضناه تامًّا، فثبت أنّ المؤثريّة من حيث هي مؤثريّة لا تكون إلا واجبة.

فأمّا القبول[1743] فلا يمكن أيضًا أن يكون إلا واجبًا؛ لأنّ قابليّة الذّات للصِّفة أمر من لوازم الذّات، ويستحيل إذا كانت قابلة أن يجوز أن لا يكون قابلًا؛ لأنّه لو جاز أن تكون الذّات يجوز لها القبول –أعني يصحّ أن يقبل ويصحّ أن لا يقبل– لجاز أن تكون تارة قابلة وتارة غير قابلة، فيجوز على هذا أن يكون الجوهر تارة لا يقبل الحلول في المحلّ وتارة يقبل، وأن يكون القديم تعالى تارة يقبل اللّون والشّهوة وتارة لا يقبلهما، وفي ذلك قلب الأجناس وإبطال الحقائق، والقول بجواز صيرورة الجوهر عرضًا والعرض جوهرًا والذّات المجرّدة جسمًا، وهذا كلّه محال. وأيضًا يلزم عليه جواز أن تكون الذّات الممكنة التي إمكان الوجود والعدم من لوازمها تنقلب تارة واجبة الوجود ثم تنقلب تارة ممتنعة الوجود، وهذا كلّه محال.

فأمّا موصوفيّة الذّات بالصِّفة فلا يجب لها أن تكون واجبة. نعم، قد[1744] تكون واجبة[1745] كذات الباري التي يجب لها الموصوفيّة[1746] بالعالميّة، لا لأنّها موصوفيّة، بل لأنّها هذه الموصوفيّة الخاصّة؛ لأنّها لو وجبت لأنّها موصوفيّة لوجب أن يكون كلّ موصوفيّة في الوجود واجبة ضروريّة، وهذا باطل؛ لأنّه[1747] ليس موصوفيّة الجسم

[1736] أ: وأقول.
[1737] أ م: الآخر.
[1738] أ م: الاتصاف.
[1739] م: موصوفيّة.
[1740] أ: شنوا.
[1741] م – لم يوجد.
[1742] أ م + مؤثّره.
[1743] م: القول.
[1744] م — قد.
[1745] أ م + لا لأنّها موصوفيّة.
[1746] أ: يجب لهذا الموصوف.
[1747] أ م: لأنّ.

المخصوص بالسَّواد المخصوص واجبًا، والمفهومان الأوّلان بخلاف ذلك؛ لأنّه لا شيء من المؤثّريّات ليس بواجب، ولا من مفهوم المقبولات، بل كلّ ذلك ضروريّ لا يجوز خلافه.

وإذا تقرّر ذلك فلنتكلّم في السُّؤال فنقول: إنّ المعترض أحال أن تكون ذاته سبحانه مؤثِّرة في العالميّة ومتّصفة بها لوجهين:

أحدهما: أنّ الفاعل لا يكون قابلًا.

والثَّاني أنّ نسبة التَّأثير واجبة،[1748] ونسبة القبول ممكنة، والنِّسبة الواحدة لا تكون بالإمكان[1749] والوجوب معًا.

فأمّا قوله: «الفاعل لا[1750] يكون قابلًا» فمحصوله: أنّ مفهوم المؤثريّة غير مفهوم القابليّة، والبسيط حقًّا لا يكون في ذاته مفهومان؛[1751] لأنّ ذلك نوع تركيب، وهذا قد تقدّم الكلام فيه.

وأمّا قوله: «إنّ نسبة التَّأثير واجبة ونسبة القبول ممكنة» فنقول:

إن عنيتَ بالقبول[1752] كونَ الذَّات ممكنًا[1753] أن تتّصف [بصفة]، فكون الذات ممكنًا[1754] بأن تتّصف بالصِّفة أمر واجب لها، ولا يجوز أن يكون ذلك جائزًا لها[1755] /[٤٠٦ظ] -أعني أنّه قد يتحقّق وقد لا يتحقّق[1756]- لأنّه لو جاز وصحّ أن يكون تارة ممكنًا[1757] أن تتّصف بالصِّفة وتارة لا يمكن أن تتّصف بالصِّفة لأدّى ذلك إلى انقلاب الأعيان، وقد تقدّم فساده.

وأيضًا فلو كانت نسبة القبول يمكن أن تكون للذَّات[1758] ويمكن أن لا تكون لكان لقائل أن يقول: لِمَ قلتَ إنّ هذه النِّسبة هي نسبة التَّأثير بعينها؟ ولِمَ لا تكون للذَّات نسبتان: إحداهما نسبة التَّأثير الواجبة، والأخرى[1759] نسبة القبول الممكنة، وليس له أن يلزم من ذلك كون البسيط مركّبًا؛ لأنّه قد دلّ في الوجه الأوّل[1760] بذلك، وهو قوله: «كيف يكون فاعلًا قابلًا[1761]» ثم تعدّاه إلى وجه ثان، والمتكلّم إذا تعدّى وجهًا إلى وجه آخر فقد نزل عن الوجه الأوّل والتزم أن يدلّ بغيره.

[1748] م – أنّ نسبة التَّأثير واجبة.

[1749] م: الإمكان.

[1750] أ – لا.

[1751] أ: مفهومًا.

[1752] م: في القبول.

[1753] أ م: ممكن.

[1754] أ م: ممكن.

[1755] أي لا يجوز أن يكون كون الذات ممكنًا بأن تتَّصف بالصِّفة أمرًا جائزًا لها.

[1756] م – وقد لا يتحقّق.

[1757] أ م: ممكن.

[1758] أ م: الذات.

[1759] م: الأخرى.

[1760] أ – الأوّل.

[1761] م – قابلًا.

وإن عنيتَ بالقبول موصوفيّة الذَّات بالصِّفة فمَن الذي قال: إنّ المفهوم من المؤثّرية هو المفهوم من الموصوفيّة حتى يرد عليه بقولك «الموصوفيّة مفهوم ممكن، والمؤثريّة[1762] مفهوم واجب، فلا يكون أحدهما الآخر»، فإنّ أحدًا ما قال ذلك، ولا هذا ممّا يصلح أن يقال ليرد عليه، فهذا هو الجواب الصَّحيح عن هذا السُّؤال.

فأمّا [قول] المجيب «نسبة القبول بالإمكان العامّ، وذلك لا ينافي [نسبة] الوجوب» فإن أراد بنسبة القبول مجرّدَ كون الذَّات قابلة فليس ذلك ممّا جرت عادة الحكماء والمتكلّمين بإطلاق لفظ الإمكان عليه حتى يقال: إنّ المراد بذلك الإمكان العامّ؛[1763] لأنّهم لا يقولون: الذَّات يمكن أن يقبل،[1764] لكنّهم يقولون: الذَّات يمكن أن تتّصف، لكنّ الاتّصاف ليس هو القبول، بل إمكان الاتّصاف هو القبول، فإذًا القبول لم نقل فيه إنّه ممكن ليقال: المراد بذلك أنّه ممكن بالإمكان العامّ الذي يدخل الوجوب تحته.

وإن أراد بنسبة القبول[1765] التي ذكرها الموصوفيّةَ فالسَّائل ما عنى بقوله: «نسبة التَّأثير بالوجوب ونسبة القبول[1766] بالإمكان» الموصوفيّةَ؛ لأنّه إنّما أراد بهذا أن يبطل قول من يجعل المفهومين واحدًا، وأن يحيل ذلك من حيث إنّه كان يجتمع للشَّيء الواحد أن يكون واجبًا ممكنًا معًا، وليس أحدٌ من العقلاء يتخيّل له أنّ مفهوم المؤثّريّة هو مفهوم الموصوفيّة ليبطله عليه، وإنّما الاشتباه في قبول الموصوفيّة لا في الموصوفيّة نفسها.

فقد ظهر صحّة ما أجَبْنا به نحن، وأنّ الذي ذكره هو إمّا أن يكون غيرَ صحيح وإمّا أن يكون غيرَ تامّ.

من كلام[1767] ابن أبي الحديد على[1768] **المحصّل**

[١١] مسألة

في أنّه تعالى لا يجوز قيام الحوادث بذاته

احتجّ على /[٤٠٧و] ذلك بأنّه لو صحّ اتّصافه بالحوادث[1769] لكانت تلك الصِّحّة من لوازم ماهيّته، فيلزم حصول تلك الصِّحّة أزلًا، لكن ذلك محال؛ لأنّ صحّة اتّصافه بها [أزلًا] يتوقّف على صحّة وجودها أزلًا، وذلك محال؛ لأنّ الأزل عبارة عن نفي الأوّليّة، والحدوث[1770] عبارة عن ثبوتها، والجمع بينهما محال.[1771]

[1762] أ: المؤثريّة.

[1763] م: العالم.

[1764] أ + لكنّهم يقولون الذات يمكن أن يقبل.

[1765] أ — القبول.

[1766] أ م: القول.

[1767] م + على.

[1768] أ: عن.

[1769] م — بالحوادث.

[1770] أ م: الحدث.

[1771] م — محال.

أقول: هذه الحجّة منقوضة بقادريّته تعالى، فإنّه يصحّ منه الإيجاد، وهذه الصِّحّة من لوازم ذاته تعالى، فإن لم يلزم من دوام الماهيّة دوام لوازمها [لا] يلزم من دوام ذاته دوام صحّة اتّصافها بالحوادث، وإن لزم من دوام الماهيّة دوام[1772] لوازمها لزم من دوام ذاته[1773] دوام صحّة الإحداث، لكنّ صحّة الإحداث يتوقّف على صحّة وجود المحدَث، وصحّة وجود المحدَث في[1774] الأزل محال، وكلّ ما يعتذر به عن ذلك يكون عذرَ خصومه في محلّ النِّزاع.

ثم سأل[1775] نفسه عن كونه تعالى قبل خلق العالم غير موصوف بأنّه[1776] عالم بوجود العالَم، ولمّا خلق العالَمَ صار موصوفًا بأنّه عالم بوجود العالم:[1777] (**أليس هذا تجدّد أمر لذات الباري، وكذلك كونه[1778] تعالى رائيًا للعالَم وسامعًا لأصواته لم يكن متحقّقًا قبل خلق العالم ثم صار موصوفًا به[1779] لمّا خلق العالم**). وذكر عدّة أشياء تجري هذا المجرى.

وأجاب فقال: (**الضَّابط في هذه الأشياء أمر واحد، وهو أنّ المتغيّر[1780] إضافة الصِّفات إلى الأشياء لا نفس الصِّفات، والإضافات لا وجود لها في الخارج**).

أقول: إنّه قد قال من قبل: «إنّ قومًا زعموا أنّ العلم معنى حقيقيّ يوجب صفة تتعلّق بالمعلوم» قال: «وأمّا نحن فليس العلم عندنا إلا هذا التَّعلّق[1781] لا غير» فإذا كان لا معنى للعلم عنده شاهدًا وغائبًا إلا هذا والآن قد نفاه في الخارج، فإذًا لا يكون الله تعالى عالما عنده؛ لأنّه لا فرق بين أن يقال: «لا علم له» وبين أن يقال:[1782] «إنّه عالم وعلمه معدوم في الخارج».

ثم يقال[1783] له: وهَبْ أنّ كونه عالما قد سُومِحْتَ فيه بما تدّعيه، كيف تعمل بكونه مدرِكًا؟ أعني مبصِرًا وسامعًا وهما عندك متجدّدان لذات الباري زائدان على العالميّة غيرُ متحقّقيْن قبل إيجاد العالم، وحاصلان عند إيجاده، ولا يمكنك هاهنا أن تقول: هذا إضافة؛ لأنّ السّمع والبصر القديميْن عندك كانا عاطليْن قبل خلق العالم بخلاف غيرهما؛ لأنّه تعالى قد كان قبل خلق العالَم يعلم أنّه قد سبق عدمُه،[1784] ويعلم ما يتجدّد فيما بعد؛ إمّا بذاته أو بمعنى اقتضى له العالميّة، وأمّا المدرِكيّة فإنّه لم يكن قبل خلق العالم مدرِكًا لشيء لا بذاته ولا بالمعاني التي

[1772] م + دوام.

[1773] م – دوام ذاته.

[1774] م — في.

[1775] م — سأل.

[1776] م: أنّه.

[1777] م – ولمّا خلق العالَم صار موصوفًا بأنّه عالم بوجود العالم.

[1778] م —كونه.

[1779] أ — به.

[1780] أ م: المتعيّن.

[1781] أ م: التعليق.

[1782] أ – لا علم له وبين أن يقال، م + لا علم له وبين أن يقال.

[1783] أ: الخارج فيقال.

[1784] أ م: حدّه.

أثبتَها من أثبتها لا حاضرًا ولا مستقبلًا، فإذا وُجِد العالم فقد أفادت تلك /[٤٠٧ظ] المعاني[1785] لذاته[1786] المقدّسة أثرًا لم يكن من[1787] قبل، وهو إبصار الذَّات المبصَرات واستماعها المسموعات، وهذا أمر حقيقيّ اكتسبته الذَّات، ولم يكن لها من قبل لا هو بعينه، ولا إدراك المستقبَل، فكيف يلحق هذا بالإضافات المحضة؟ ويكفي للخصم[1788] في هذا الموقف أن يقول: لا نسلّم أنّ هذا من الإضافات التي دلّ الدَّليل على أنّها غير موجودة في الخارج، ومعلوم أنّ إثبات ذلك متعذِّر.[1789]

[١٢] مسألة

في أنّه تعالى عالم بكلّ المعلومات

احتجّ على ذلك أنّه تعالى لكونه حيًّا يصحّ أن يعلم جميع المعلومات، فلو اختصّت عالميّته بالبعض دون البعض لافتقر إلى مخصّص، وهو محال.

أقول: إنّ هذه المسألة العظيمة التي هي أصل الشَّرائع كلّها لا يجوز أن يقتصر المتكلّم في إثباتها على هذا الكلام النَّاقص،[1790] وليت هذا الرَّجل قسّم عنايته بين المتكلّمين وغيرهم على السَّواء، فقد قيل: اقسم كلامك ولحظك على سواء فإنّهما عنوان الضَّمير، وقد تكلّمنا على هذه المسألة، ودلّلنا عليها بالأدلّة الواضحة في كتبنا الموضوعة لذلك.

ثمّ حكى شبهة[1791] الفلاسفة في[1792] كونه تعالى لا يعلم الجزئيّات، وهي: (**أنّه لو علم تعالى كون زيد في الدَّار فعند خروجه منها إن بقي العلم الأوّل كان جهلًا، وإن[1793] لم يبق كان تغيّرًا**).

وأجاب فقال: (**[إنّك] إن عنيتَ بالتَّغيّر وقوع التَّغيّر[1794] في الأحوال الإضافيّة فلمَ قلتَ: إنّه محال؟ وكذلك فإنّ الله تعالى كان قبلًا لكلّ حادث ثمّ يصير بعده، والتَّغيّر في الإضافات لا يوجب تغيّر الذَّات، فكذلك هاهنا كونه عالمًا بالمعلوم إضافة بين علمه وبين[1795] ذلك المعلوم، فعند تغيّر المعلوم تتغيّر الإضافة فقط**).

[1785] م – التي أثبتَها من أثبتها لا حاضرًا ولا مستقبلًا فإذا وجد العالم فقد أفادت تلك المعاني.

[1786] أ م: ذاته.

[1787] م — من.

[1788] أ م: الخصم.

[1789] أ م: متقدّر.

[1790] أ م: الناقض.

[1791] أ — شبهة.

[1792] أ — في.

[1793] أ م: جهلًا أو إن.

[1794] م – وقوع التَّغيّر.

[1795] م – علمه وبين.

أقول: إنّ خصمه لا يسلّم له أنّ التَّغيّر وقع في محض الإضافة، بل في نفس العلم؛ لأنّ العلم بالشَّيء المخصوص متقوّم[1796] [به]؛ لأنّه لو لم توجد فيه تلك الإضافة لمَا كان هو العلم بذلك الشَّيء المخصوص، بل كان العلم بأمر كليّ، وليس كلامنا فيه، بل في هذا العلم بالشَّيء المخصوص. وإذا كان مأخوذًا فيه كونه مضافًا إلى هذا الشَّيء المخصوص، ثم بطلت هذه الإضافة فقد بطل هذا العلم، وقد ذكر ابن سينا[1797] في **الإشارات** في[1798] هذا الموضع كلامًا جيّدًا أنا أحكيه بألفاظه،[1799] فإنه قد حرّره.

قال:

قد تتغيّر صفات الأشياء على وجوه:

منها: [مثل] أن[1800] يسودّ الذي كان أبيض، وذلك باستحالة[1801] صفة متقرّرة، غير مضافة.

ومنها: مثل أن يكون الشَّيء /[٤٠٨و] قادرًا على تحريك جسم ما، فلو عُدِمَ ذلك الجسم استحال أن يقال: إنّه قادر على تحريكه، فاستحال هو إذًا عن صفته، ولكن من غير تغيّر في ذاته، بل[1802] في إضافته. فإنّ كونه قادرًا صفةٌ له واحدة تلحقها إضافة إلى أمر كليّ من تحريك أجسام بحال ما مثلًا، لزومًا أوّليًّا ذاتيًّا، ويدخل في ذلك زيد وعمرو وحجارة وشجرة دخولًا ثانيًا.[1803] فإنّه ليس كونه قادرًا متعلّقة به الإضافات المتعيّنة[1804] تعلّق ما لا بدّ منه، فإنّه لو لم يكن زيدٌ أصلًا في الإمكان، ولم تقع إضافة القوّة إلى تحريكه أبدًا ما ضرَّ ذلك في كونه قادرًا على التَّحريك، فإذًا أصل كونه قادرًا لا يتغيّر بتغيّر أحوال المقدور عليه من الأشياء، بل إنّما تتغيّر الإضافات الخارجيّة فقط. فهذا القسم كالمقابل للذي قِبَلَه.

[1796] م – متقوّم.

[1797] هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن علي بن ابن سينا (ت ٤٢٨هـ/١٠٣٧م)، الفيلسوف والطَّبيب البارز في العالم الإسلامي، وهو معروف باسم الشَّيخ الرَّئيس، لقد دمج في أعماله خيوط التَّفكير الفلسفي/العلمي المتباينة في العصور اليونانية القديمة والإسلام المبكّر في نظام علمي صارم ومتّسق، وقد أثر في كثير من العلماء من بعده بآرائه، وتم شرح العديد من كتبه –وخاصة الإشارات والتَّنبيهات والشِّفاء– من قِبَل علماء المسلمين، وتوفي في همدان (في إيران حاليا) سنة 427 هـ (1037م). انظر: **تاريخ حكماء الإسلام** للبيهقي، ص ٦٥-٨١؛ **وإخبار العلماء** لابن القفطي، ص ٢٦٨-٢٧٨؛ **وعيون الأنباء** لابن أبي أصيبعة، ص ٤٣٧-٤٥٩.

[1798] أ: وفي.

[1799] أ: ألفاظه.

[1800] م – أن.

[1801] أ م: استحالة.

[1802] م – في ذاته بل.

[1803] أ م: ثابتًا.

[1804] أ م: المعيّنة.

ومنها: مثل أن يكون الشَّيء عالمًا بأنّ[1805] شيئًا ليس، ثم يحدث الشَّيء فيصير عالمًا بأنّ الشَّيء أيس،[1806] فتتغيّر الإضافة والصّفة المضافة[1807] معًا. فإنّ كونه عالمًا بشيء [ما]، تختصّ الإضافة به، حتّى إذا كان عالمًا بمعنى كليّ لم يكف ذلك بأن يكون عالمًا بجزئيّ جزئيّ، بل يكون العلم بالنَّتيجة علمًا مستأنفًا يلزمه إضافة مستأنفة، وهيئة للنفس مستجدّة، لها[1808] إضافة مستجدّة مخصوصة، وغير العلم بالمقدّمة، وغير هيئة تحقّقها، لا كما كان في كونه قادرًا له بهيئة واحدة إضافات شتّى، فهذا إذا اختلف حال المضاف إليه من عدم ووجود وجب أن يختلف حال الشَّيء الذي له الصِّفة، لا في إضافة الصِّفة نفسها [فقط]، بل وفي الصِّفة التي تلزمها تلك الإضافة أيضًا.[1809]

ثم قال: «فما ليس موضوعًا للتَّغيّر[1810] لم يجز أن يعرض[1811] له تبدّل بحسب القسم الأوّل، ولا بحسب القسم الثَّالث، وأمّا بحسب القسم الثَّاني فقد يجوز في إضافات بعيدة لا تؤثّر في الذَّات».[1812]

ثمّ قال: «فكونك يمينًا وشمالًا [هو] إضافة محضة، وكونك قادرًا وعالمًا هو كونك على حال متقرّرة[1813] في نفسك تتبعها إضافة لازمة أو لاحقة، فأنت بهما ذو حال مضافة لا ذو إضافة محضة».[1814] انتهى كلامه.

وقد ظهر منه إبطال قول من توهّم أنّ تغيّر المعلوم لا يستدعي تغيّر العلم، وأنّ ذلك تغيّر في محض الإضافة فقط.

إن قيل: فما تقولون أنتم في هذا الموضع؟

قيل: إنّ شيخنا أبا الحسين رحمه الله لما رأى الحقّ في هذا الموضع قال به ولم يقف مع تقليد الأسلاف، وصرّح بأنّ العالميّات تتجدّد في ذات الباري تعالى بتجدّد الحوادث، ولا يلزم من تغيّر الصفات وتجدّدها تغيّر الذَّات نفسها.

إن قيل: فهذه العالميّات المتجدّدة /[٤٠٨ظ] عند أبي الحسين [هل] هي مجرّد إضافات أم لا؟

[1805] أ م: أنّ.

[1806] أ م: اثنين.

[1807] م: الإضافة.

[1808] أ م: بها.

[1809] **الإشارات والتنبيهات** لابن سينا، قسم الإلهيات، ص ٢٩٠-٢٩٣.

[1810] م + فما ليس موضوعًا للتَّغيّر.

[1811] أ م: يعترض.

[1812] **الإشارات والتنبيهات** لابن سينا، قسم الإلهيات، ص ٢٩٣- ٢٩٤.

[1813] أ م: مقرّرة.

[1814] **إشارات والتنبيهات** لابن سينا، قسم الإلهيات، ص ٢٩٤.

قيل: لا، بل هي صفات للذّات تلزمها إضافات، فتتغيّر هي والإضافات معًا، وقد[1815] صرّح رحمه الله بأنّ كونه تعالى عالمِا صفة، وأنّه ليس محض إضافة، وأنّه شيء علّته[1816] ذاته تعالى، ولكنّه لا يجعله ذاتًا؛ لأنّ الذّات عنده ما يصحّ[1817] أن يُعقَل منفردًا، وأن يكون موضوعًا للصِّفات، وهذا عنده ليس كذلك، فهو ربّما سمّاه حالًا وربّما سمّاه[1818] صفة.

وبالجملة قد أثبت أمرًا يتجدّد ويتغيّر، وليس بإضافة محضة، وقد يمرّ في كلامه رحمه الله ما يقتضي[1819] التّبيّن هو الإضافة فقط، وقد يسمّيه تعلّقًا،[1820] ولا يُثبِت حالًا مضافة، وهو اختيار محمود الخوارزمي من أصحابنا،[1821] وقد بيّنّا في غير هذا الموضع الفرق بين الذّوات والصِّفات والإضافات، ولا يحتمل هذا **التّعليق** بسط القول في ذلك.

[١٣] مسألة

في كونه تعالى حيًّا[1822]

قال: (**ذهب الفلاسفة إلى أنّه عبارة عن انتفاء الامتناع، يعني أنّه لا يمتنع أن يعلم ويقدر[1823]**).

قال: (**وذهب أصحابنا إلى أنّه صفة حقيقيّة، واحتجّوا بأنّه لولا اختصاص ذاته بما لأجله صحّ أن يعلم ويقدر وإلا لم يكن حصول هذه الصحّة لها أولى من لا[1824] حصولها**).

ثم اعترض ذلك فقال: (**لِمَ لا يجوز أن تكون حقيقته المخصوصة كافية في ذلك؟**)

ثم احتجّ هو فقال: (**الامتناع عدميّ كما تقدّم بيانه، فعدم الامتناع يكون عدمًا للعدم، فيكون ثبوتيًّا**).

أقول:[1825] لسائل أن يسأله عن الإمكان، هل هو ثبوتيّ أم لا؟ فإن قال: لا، قيل[1826] له: فهو نقيض الامتناع العدميّ، وإن قال: نعم، سئل عن الوجوب، أهو ثبوتيّ أم عدمي؟ فإن قال: بالأوّل، قيل له:[1827]

[1815] أ: معًا قد.

[1816] أ م: عليه.

[1817] أ م: صح.

[1818] أ: ينهاه، م –سماه.

[1819] أ م + أنّ.

[1820] م: تعلّقها.

[1821] انظر: **كتاب المعتمد في أصول الدين** لابن الملاحمي الخوارزمي، ص ٢٠٥.

[1822] أ — حيًّا.

[1823] أ م: ويوجد.

[1824] م – لا.

[1825] م: قيل.

[1826] م: قال

[1827] أ – قيل له.

فالإمكان الخاصّ متناقض له، وكيف يكونان وجوديّيْن معًا؟ وإن قال: بالثّاني، قيل له: فهو نقيض الامتناع[1828] العدميّ، فإذا جاز أن يكون نقيض العدميّ عدميًّا لم يصحّ استدلالك على الإمكان العامّ في[1829] مسألتنا [بأنّه أمر] ثبوتيّ لمناقضته الامتناع[1830] العدميّ.

ثم يقال له: الحجّة[1831] التي حكيتَها عن أصحابك ثم اعترضتَها يتضمّن أمرين:

أحدهما: أنّ صحّة أن يعلم سبحانه ويقدر أمر ثبوتيّ.

والآخر: أنّ هذه الصِّحّة لا بدّ لها من نقيض.

والطَّعن الذي طعنتَ به في الحجّة ليس في كون الصِّحّة أمرًا ثبوتيًّا، بل في أنّ المقتضي لتلك الصِّحّة أمر زائد على الذّات المخصوصة، فقلتَ له: لِمَ قلتَ إنّ هذه الصِّحّة مستندة إلى صفة حقيقيّة زائدة على الذّات – وهي المسمّى بالحياة–؟ ولِمَ لا تكون الذّات المخصوصة اقتضت هذه الصحّة؟ وهذا كلام جيّد، لكنّك /[٤٠٩و] اخترتَ أنت دليلًا مستأنفًا زعمتَ أنّه خير من دليلهم، فقلتَ: «عدم الامتناع سلب السَّلب، فيكون مفهومًا ثبوتيًّا» وهذا استدلال على غير مراد أصحابك؛ لأنّ مراد أصحابك إثبات معنى حقيقيّ يقتضي هذه الصِّحّة، لا بيان أنّ هذه الصِّحّة أمر ثبوتيّ. وأنت قد استدللتَ على أمر لم يبحثوا فيه، وتركتَ موضع البحث، فلم تتعرّض له.

وأيضًا فإنّك قد خرجت بهذا الاختيار من طائفة الأشعريّة؛ لأنّ كونه تعالى يصحّ أن يعلم ويقدر هو[1832] الصِّحّة العامّة[1833] التي يدخل الوجوب تحتها، فالباري تعالى يصحّ أن يعلم ويقدر بالإمكان العامّ، وهو واجب أن يعلم ويقدر، وليس له صفة ترجع إلى ذاته ممّا يجري هذا المجرى، ألا ترى أنّه يمكن بالإمكان العامّ أن يكون موجودًا وإن وجب أن يكون موجودًا، ومع ذلك لم يقل أحد أنّ له بذلك صفة راجعة إلى ذاته، فأنت على الحقيقة[1834] نافٍ للحياة القديمة التي أثبتها الأشعريّة، ولكنّك تغالطهم وتخادعهم وتُوهِم أنّك[1835] على رأيهم.

[1828] أ – الامتناع.

[1829] م – في.

[1830] م – الامتناع.

[1831] أ – الحجّة.

[1832] أ: وهو.

[1833] أ – العامّة.

[1834] م: الهيئة.

[1835] م – أنّك.

[١٤] مسألة

في أنّه تعالى ليس باقيًا ببقاء يقتضي كونه باقيًا

قال: (**ذلك البقاء المفروض لا شكّ أنّه باقٍ، فإن كان باقيًا ببقاء آخر لزم إمّا التّسلسل أو الدَّور، وإن كان باقيًا ببقاء الذَّات الذي فرضناه باقيًا بذلك البقاء لزم الدَّور، وإن كان باقيًا بنفسه والذَّات باقية به انقلبت الصِّفة ذاتًا والذَّات صفة، وذلك محال**).

أقول: هذه الحجّة مشهورة، ولكن في لفظ الكتاب اضطراب، والواجب أن يقال: «إن كان هذا[1836] البقاء القديم باقيًا ببقاء آخر لزم الدَّور أو التّسلسل، وإن كان باقيًا بالذَّات الباقية به لزم الدَّور، وإن كان باقيًا بنفسه والذَّات باقية به كان هو الذَّات على الحقيقة لوجوب وجوده» وصاحب الكتاب لم[1837] يقل: «وإن كان باقيًا بالذَّات الباقية به لزم الدَّور»، بل قال: «فإن كان باقيًا ببقاء الذَّات الذي فرضناه باقيًا بذلك البقاء لزم الدَّور» وهذا يقتضي أنّه قد فرض بقاءين.

وقد ذهب ابن الباقلاني[1838] إلى ذلك في كتابه الذي سمّاه **الهداية** فقال: «إنّ[1839] الباري تعالى باق ببقاء، وذلك البقاء باقٍ ببقاء آخر، وكلاهما قائمان بذات الباري سبحانه».

واعترضه أصحابنا في البقاء الثّاني فقالوا له: «إن كان[1840] باقيًا ببقاء ثالث أفضى إلى التّسلسل، وإن كان باقيًا بالبقاء الأوّل الذي فرضناه باقيًا به أفضى إلى[1841] الدَّور».

لكن صاحب هذا الكتاب ما بنى كلامه على فرض بقاءين، ولا للبقاءين ذِكرٌ في الدَّلالة.

إن قيل: لعلّ صاحب الكتاب أراد الإشارة إلى ما[1842] زعمه من يُثبِت الأحوال المعلّلة /[٤٠٩ظ]، فكأنّه قال: «إن كان البقاء باقيًا بالصِّفة التي أوجبها ذات[1843] الباري لزم الدَّور».

قيل: إنّه لا يصحّ أن يريد ذلك لوجوه:

[1836] أ: هذه.

[1837] أ م: فلم.

[1838] هو محمد بن الطَّيِّب بن محمد بن جعفر، أبو بكر (ت ٤٠٣هـ/١٠١٣م)؛ قاض، من كبار علماء الكلام، انتهت إليه الرّئاسة في مذهب الأشاعرة. ولد في البصرة وسكن ببغداد فتوفي فيها. ووجَّهه عضد الدَّولة سفيرًا عنه إلى ملك الرُّوم، فجرت له في القسطنطينيّة مناظرات مع كبار النَّصرانيّة بين يدي ملكها. انظر: **التّبصير في الدِّين** للإسفراييني، ص ١١٩؛ و**تاريخ بغداد** للخطيب البغدادي، ٥/٢٧٩-٣٨٣؛ و**البداية والنّهاية** لابن كثير، ١١/٣٥٠.

[1839] م – إنّ.

[1840] م – كان.

[1841] م – إلى.

[1842] م – ما.

[1843] أ م: بالصِّفة الذي أوجبها لذات.

منها: أنّه لو أراد ذلك لكان قد أخلّ في[1844] الحصر تقسيم ما يذكره، وهو أن يكون البقاء باقيًا بنفس ذات الباري ولا بالصِّفة التي هي كونه باقيًا، وليس فساد هذا القسم بالدَّور بمخرج له من وجوب إدخاله في الحصر.

ومنها: إنّه قال: «وإن كان باقيًا ببقاء الذَّات الذي فرضناه باقيًا[1845] بذلك البقاء». والصِّفة التي هي[1846] كون الباقي باقيًا لا يسمّيها المتكلّم بقاء[1847] الذَّات، ولا يقال أيضًا للصِّفة: أنّها التي فرضنا بقاءها، والمتكلّمون إذا أرادوا التَّعبير[1848] عن هذا المفهوم قالوا: وإن كان باقيًا بالصِّفة التي وجبت عنه، وفرضنا حصولها به أو بالحكم أو بالحال أو بالأثر الذي وجب عنه، وفرضنا دوامه أو استمراره، وما يناسب هذه الألفاظ، كلّ ذلك فرارًا[1849] من استعمال المشتركات المخِلَّة بالفهم.

ومنها: أنّه لو أراد هذا المعنى لكان لقائل أن يقول: إنّ الدَّور لا يلزم؛ لأنّا إذا فرضنا [هنا] الذَّات والمعنى[1850] والصِّفة الواجبة عن المعنى [والصِّفة الواجبة عن الذَّات] جاز أن يقال: إنّ المعنى يوجب للذَّات صفة، وهي الحصول والاستمرار في المستقبل، والذَّات توجب للمعنى صفة، وهي الحصول أيضًا والاستمرار في المستقبل، فيكون صفة كلّ واحد منهما معلّلة بذات الآخر، فلا يلزم الدَّور؛ لأنّها تكون أربع مفهومات، كل اثنين منها علّة الاثنين الآخرين، فلا يلزم الدَّور.

فإن قيل: فما وجه بطلان هذا القول لو ذهب إليه ذاهب؟

قيل: الدَّور لازم[1851] أيضًا؛ لأنّ إيجاب العلّة بحصول المعلول في الثَّاني إمّا أن يوجد فيه كون العلّة في الثَّاني أو[1852] لا يوجد فيه[1853] ذلك، والثَّاني باطل؛ لأنه[1854]لا[1855] يقتضي تقدّم العلّة على المعلول. والأوّل يعود إلى الدَّور؛ لأنّ شرط إيجاب البقاء حصولَ الذَّات في الثَّاني أن يحصل البقاء في الثَّاني،[1856] لكنّ العلّة في حصول البقاء في الثَّاني[1857] هو أن يحصل الذَّات في الثَّاني، فيتوقّف كلّ واحد منهما على الآخر، فهذا ما في هذا الموضع. وقد ظهر من مجموع ذلك أنّ لفظ صاحب الكتاب في هذه الحجّة مضطرب.

1844 م — في.

1845 م – ببقاء الذَّات الذي فرضناه باقيًا.

1846 م — هي.

1847 م: يقال.

1848 أ: التغيير.

1849 أ م: جذارًا.

1850 م + لكان لقائل أن يقول إنّ الدَّور.

1851 أ — لازم.

1852 م: أن.

1853 م — فيه.

1854 أ — لأنّه.

1855 م — لا.

1856 م + في.

1857 م + لكنّ العلّة في حصول البقاء في الثَّاني.

[١٥] مسألة

في أنّه تعالى هل هو قادر على كلّ الممكنات أم لا؟[1858]

احتجّ على عموم قادريّته سبحانه قال: (**[إنّ] ما[1859] لأجله صحّ في البعض أن يكون مقدورًا له تعالى هو الإمكان؛ لأنّ ما عداه إمّا الوجوب وإمّا الامتناع، وهما يحيلان** /[٤١٠و] **المقدوريّة، لكنّ الإمكان وصف مشترك فيه بين الممكنات، فيكون الكلّ مشتركًا في صحّة مقدوريّة الله تعالى، فلو اختصّت قادريّته تعالى بالبعض دون البعض لافتقر إلى مخصّص**).

أقول: هذا لا ينتج المطلوب؛ لأنّه من[1860] الجائز أن يكون المقتضي لقادريّته تعالى على ما قدر عليه لا مجرّد الإمكان، بل الإمكان بشرط أن يكون مضافًا إلى ماهيّة مخصوصة. مثال ذلك أن يكون تعالى قادرًا على الحركة؛ لأنّها حركة ممكنة، فيكون مأخوذًا في التّعليل خصوصيّة كونها حركة، فلا يلزم أن يقدر على الاعتماد والتّأليف مثلًا؛ لأنّه وإن كان ممكنًا لكنّ الإمكان ليس هو كلّ المقتضي بل جزء المقتضي، ولا يلزم من بطلان كون الوجوب والامتناع علّةَ[1861] صحّة المقدوريّة أن يكون الإمكان بمجرّده علّة[1862] صحّة المقدوريّة؛ لأنّه لا يلزم من بطلان ذينك القسمين صحّة هذا على إطلاقه، بل يجوز أن يكون مجرَّده هو المصحِّح، ويجوز أن يكون هو المصحِّح بشرط كونه مضافًا إلى ماهيّات مخصوصة، فإذًا لا يثبت وجوب[1863] عموم القادريّة من هذه الطَّريق.

وممّا يحقّق ذلك أنّ هذا المخالف يُثبِت للواحد منّا قدرة مؤثّرة؛ لأنّه يذهب إلى الجبر من غير الطَّريق التي سلكها أصحابه، ومع ذلك فهذه الدَّلالة التي ذكرها تطّرد في الواحد منّا حَذْوَ النَّعل[1864] بالنَّعل؛ لأنّ الحركة المخصوصة إمّا أنّك تقول: «إنّما صحّ كونها مقدورة للعبد لإمكانها؛ لأنّ وجوبها وامتناعها يحيلان القادريّة»، فوجب أن يقدر العبد على كلّ ممكن حتّى على الجواهر والأجسام، فقد ثبت انتقاضها.[1865]

وأيضًا وكلّ العلل[1866] والمعلولات تنقض هذه الدَّلالة، وكلّ الشُّروط والمشروطات؛ لأنّ لقائل أن يقول: العلم إنّما كان مشروطًا بالحياة لإمكانه؛ لأنّ الوجوب والامتناع يحيلان اشتراطه بالحياة، فإذًا إمكان العلم هو المقتضي لاشتراطه بالحياة،[1867] والإمكان عامّ، فيجب أن يكون إمكان الحركة أيضًا مشروطًا بالحياة، وهذا محال.

[1858] أ – أم لا.

[1859] أ — ما.

[1860] أ: في.

[1861] أ م: على.

[1862] أ م: على.

[1863] أ — وجوب.

[1864] أ م: خذ والنعل.

[1865] أ م: انتقاصها.

[1866] أ: المعلول.

[1867] أ م: الحياة.

ثم يقال له: صحّة المقدوريّة غير صحّة القادريّة؛ لأنّا نعلّل إحداهما بالأخرى، فنقول: إنّما صحّ أن يكون قادرًا على كذا؛ لأنّه يصحّ أن يكون مقدورًا له، فما الأمان من أن تكون[1868] الصِّحّة العائدة إلى القادريّة[1869] ليست ثابتة للباري تعالى بالنِّسبة إلى الكلّ؟ لأنّه يجوز أن تكون ذاتُه تعالى وقدرتُه[1870] القديمة عندهم تقتضي لذاتها صحّة إيجاد بعض الممكنات دون بعض، وهذا السُّؤال هو الذي قد أشار إلى جوابه في قوله: /[٤١٠ظ] «إذا اشتركت كلّها في صحّة المقدوريّة، فلو اختصّت قادريّته تعالى بالبعض دون البعض افتقر إلى مخصّص»، لكنّه جواب ناقص، يحتاج إلى تمام لا سبيل إليه، وهو أن يقال: لكن لا مخصِّص أصلًا، ثم[1871] تبيّن انتفاء المخصّص، وهذا ممّا لا طريق إليه؛ لأنّه من الجائز أن يكون لقدرته اختصاصٌ ببعض الممكنات دون بعض، وإن كنّا لا نعلم نحن من أين وقع ذلك الاختصاص.

ثم إنّ صاحب الكتاب ذكر بعد هذه الدَّلالة شبهة في أنّ العبد غير فاعل، وليست هذه الشُّبهة[1872] موضع ذلك، لكنّ الكلام في عموم قادريّته تعالى ساقه إلى ذلك فقال: (**إذا كان تعالى قادرًا على كلّ الممكنات وجب أن لا يقع شيء [من الممكنات] إلا بقدرته؛ إذ لو فرضنا شيئًا آخر مؤثّرًا لكان إذا اجتمعا على ذلك الممكن فإمّا[1873] أن يقع بهما معًا، فيجتمع على الأثر الواحد مؤثّران مستقلّان[1874] [بالتَّأثير]، وهو محال، [أو لا يقع بواحد منهما، وهو محال]؛ لأنّ المانع من وقوعه بهذا وقوعه بذلك، فما لم يوجد وقوعه بهذا لا يمتنع وقوعه[1875] بذلك [وبالعكس]، فلو امتنع وقوعه بهذا[1876] أو ذاك[1877] لزم وقوعه بهذا أو ذاك،[1878] حتّى يكون وقوعه بكلّ واحد منهما مانعًا من وقوعه بالآخر، وهو محال. وإمّا أن يقع بأحدهما دون الآخر، وهو محال؛ لأنّ كلّ واحد منهما لمّا كان مستقلًّا بالتَّأثير[1879] كان وقوعه بأحدهما دون الآخر ترجيحًا لأحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجّح، وهو محال**).

قال: (**فثبت أنّ جميع الممكنات واقعة بقدرة الله تعالى وتعلّقاته**).

أقول: إنّ الشَّيخ أبا الحسين رحمه الله هو القائل بعموم قادريّته تعالى لمقدورات العباد ولكلّ ممكن، وقد قال في **التَّصفّح** لمّا سأل نفسه عن فعل واحد لفاعلين ما أحكي فيه صورة ألفاظه، قال رحمه الله:

> أمّا فعل واحد لفاعلين فإنّه إن[1880] استحال فيجب أن يمنع فيه، ولا يمنع أن يفعلاه على البدل، كما يمنع من حصول الجوهرين في مكان واحد معًا، ولا يمنع من ذلك على

[1868] م – مقدورًا له فما الأمان من أن تكون.

[1869] أ م: القادر.

[1870] أ: أو قدرته.

[1871] أ – ثم.

[1872] أ م: العلة.

[1873] أ: وإمّا.

[1874] أ: يستقلان.

[1875] م + بهذا.

[1876] م – بذلك فلو امتنع وقوعه بهذا.

[1877] أ م: وذلك.

[1878] أ م: ذلك.

[1879] م – بالتَّأثير.

[1880] م – إن.

البدل وإن لم يستحل، فقد فارق حركة المتحرّكين[1881] ولون المتلوّنين، وغيرهما من الأمور المستحيلة.[1882]

قال رحمه الله:

والصَّحيح أنّه مفارق له؛ لأنّ قولنا: "إنّ الفعل تأثير لهذا القادر ولهذا القادر" معناه أنّ لحصول أحد القادرين قادرًا مع الدَّاعي وجد الفعل، وبحصول الآخر كذلك وجد الفعل، ووجه الإحالة في حركة المتحرّكين ولون المتلوّنين غير حاصل في ذلك؛ لأنّه محال أن يحلّ اللون في جوهرين /[٤١١و] حتى يكون في جهتهما معًا وهو شيء واحد، كما يستحيل كون جوهر واحد في مكانين معًا، وكذلك حركة المتحرّكين مستحيلة؛ لأنّه لو كان حصول الجوهر في المكان هو بعينه حصول جوهر آخر فيه[1883] لكان متى حصل الجوهر في أحد المكانين قد حصل الجوهر الآخر فيه، وفي ذلك كون جوهرين في مكان واحد.[1884]

ثم سأل نفسه فقال: «كما لا يُعقل هذا، كذلك لا يُعقل كون الفعل تأثيرًا لهذا القادر ولهذا القادر».

وأجاب فقال:

لسنا نقول: إنّ إضافته إلى هذا القادر هي إضافته[1885] إلى ذاك؛[1886] لأنّ معنى قولنا "إنّه فعل لهذا وتأثير له" هو أنّه لمكانه وُجِد، وليس معنى قولنا: "إنّه لمكان هذا وُجِد" هو معنى قولنا "إنّه لمكان ذاك وجد"، وليس[1887] بممتنع[1888] أن يكون الشَّيء الواحد مضافًا إلى أمرين، وإنّما الممتنع أن تكون الإضافة إلى أحدهما هي الإضافة إلى الآخر، ألا ترى أنّه لا يمتنع أن يكون المعلوم الواحد معلومًا لعالمين، ويمتنع أن يكون نفس تبيُّن أحدهما له [هو] تبيُّن الآخر له، كذلك لا يمتنع أن يكون الشَّيء الواحد فعلًا لفاعلين، ويمتنع أن يكون حدوثه لمكان قدرة أحدهما وداعيه هو بعينه حدوثه لمكان قدرة الآخر وداعيه.

[1881] أ م: متحرّكين.

[1882] لم نعثر على هذا الاقتباس في المصدر الذي أشار إليه المؤلّف، ولعل تلك العبارة في القسم المفقود.

[1883] أ – فيه.

[1884] لم نعثر على هذا الاقتباس في المصدر الذي أشار إليه المؤلّف، ولعل تلك العبارة في القسم المفقود.

[1885] أ – إلى هذا القادر هي إضافته.

[1886] م: ذلك.

[1887] أ – وليس.

[1888] أ: يمتنع.

فهذه ألفاظ أبي الحسين رحمه الله حكيناها بذاتها، ثم أخذ رحمه الله في تقرير فعل لفاعلين وأورد على نفسه أسئلة كثيرة، وانفصل عنها.

فقد ظهر أنّ كلامه يتضمّن جوابين لهذه[1889] الشُّبهة:

أحدهما أن يقال: هذه الشُّبهة تدلّ على استحالة اجتماع القديم[1890] تعالى والواحد منّا على فعل مخصوص بعينه، ولا تدلّ على استحالة أن ينفرد كلّ واحد بمفرده، فنحن نقول[1891] بموجَبها، ونحيل الاجتماع ولا نحيل الانفراد.

فإن قلتَ: إذا علم الله أنّ زيدًا يحرّك يده في الوقت الفلانيّ، وعلم أنّه إن خلق سبحانه الحركة فيها في ذلك الوقت أيضًا كان فيه لطف لبعض المكلّفين، فإنّه يجب أن توجد الحركة من قبله سبحانه حال ما أوجد العبد الحركة، وفي ذلك اجتماعهما وعَوْدُ الإشكال.

قلتُ: لمَ قلتَ: إنّ فعل اللُّطف في هذه الصُّورة واجب؟ ولمَ لا[1892] يكون الواجب على الحكيم تعالى إسقاط أصل التَّكليف الذي هذه الحركة لطف فيه عن أولئك المكلّفين، فإنّ أصحابنا قالوا: إذا اجتمع في الشَّيء الواحد أن يكون لطفًا لزيد وفيه مفسدة لعمرو فإنّه تعالى يُسقِط عن زيد التَّكليف الذي[1893] ذلك اللُّطف لطف فيه؛ لأنّه قد دار الأمرين ممتنعين: إمّا أن يكلّفه مع إيجاد ذلك اللُّطف الذي فيه مفسدة لغيره، وفعل المفسدة قبيح /[٤١١ظ]، أو يكلّفه ولا يجعل اللُّطف الذي متى كان في المقدور كان من لوازم التَّكليف وتتمّاتِه، وذلك أيضًا قبيح، فلم يبق إلا إسقاط التَّكليف بالكليّة. فإذا كان هذا قولهم في اللُّطف إذا تضمّن ضربًا من القبح، فما ظنّك به إذا تضمّن وجهًا من وجوه الاستحالة العقليّة؟

وللجواب تجويزُ اجتماعهما على فعل واحد، وإيضاحُ نفي استحالة ذلك كما ذكره رحمه الله من أنّ النِّسبة متعدّدة، والمستحيل أن تكون نسبته إلى هذا هي نسبته إلى ذاك، فأمّا إذا فرضنا تعدّد النِّسبة فلا امتناع، وقد تقدّم الكلام في أثر واحد عن مؤثّرين، ويمكن أن يجاب عن الشُّبهة بجوابين آخرين:

أحدهما أن يقال: لمَ لا يجوز أن يقال: إنّهما إذا حاولا معًا إيجاد الأثر[1894] امتنع وقوعه بالكليّة؟ قوله: «هذا مستحيل؛[1895] لأنّ المانع من وقوعه بهذا هو وقوعه[1896] بذاك» قلنا: لا نسلّم، وما الدَّليل على هذا الحصر؟ ولمَ قلتَ: إنّه ليس المانع إلا هذا؟ ولمَ لا يجوز أن يكون صدور الأثر ممتنعًا عند هذا الفرض؟ إمّا بأن لا يكون معلَّلًا على الإطلاق –فإنّه ليس كلّ الأحكام معلّلة– أو أن يكون له علّة لا نعرفها –فإنّه لا يجب أن

[1889] أ: هذه.

[1890] أ: العدم.

[1891] أ – نقول.

[1892] أ – لا.

[1893] م – لزيد وفيه مفسدة لعمرو فإنّه تعالى يسقط عن زيد التَّكليف الذي.

[1894] م: أثر.

[1895] أ م + لا.

[1896] م – بهذا هو وقوعه.

نعرف كلّ العلل– وإن ذكرنا ذلك على سبيل التّبرّع كان لنا أن نقول: لمَ لا يجوز أن يكون امتناعُ الوقوع بالفاعلين –كان لما[1897] يؤدّي إليه من فسادٍ– غيرَ حاصل في حال الامتناع، بل في المستقبل؟ كما قال المتكلّمون: إنّ خطًّا من ثلاثة أجزاء، لو كان على طرفيه جزآن، ورام قادر أن يدفع أحد الجزئين إلى الوسط في حال ما رام قادر آخر مساوٍ له في القدرة دفع الجزء[1898] الآخر إلى الوسط، فإنّه يمتنع تحريك الجزئين على كلّ واحد منهما من غير أن يكون الجزآن متماسّين، لا لشيء إلا لما يؤدّي إليه من[1899]الفساد والمحال، فما أنكرتم من مثله في اجتماع الفاعلين ومحاولتهما إيجادَ مقدور واحد؟

[والجواب] الثّاني أن نقول: إذا حاولا جميعًا إيجاده وقع بقدرة الباري تعالى لا بقدرة العبد؛ لأنّه قادر لذاته بخلاف العبد، ولأنّ قادريّة العبد مستفادة من قادريّة[1900] الباري تعالى، والفرع لا يزاحم الأصل. وهذا البيان هو أيضًا على سبيل التّبرّع، وإلا فلنا أن نقول: لمَ قلتم إنّهما إذا حاولا الإيجاد فالمقدور[1901] لا يكون منسوبًا إلى الباري سبحانه فقط؟ ولا نحتاج أن نبيّن لماذا كان منسوبًا إليه دون العبد، بل يكفينا المطالبة والوقوف عليها لا غير.

فإن قلتَ: إذا وقع من الباري تعالى [فقط] كان العبد قد حاول إيجاد شيء مقدور له، قد دعاه الدّاعي إليه، وتكاملت /[٤١٢و] شرائط إيجاده له ولم يوجده، وهذ نقض لحقيقة كونه قادرًا.

قلتُ: لا نسلّم أنّه قد تكاملت شرائط إيجاده[1902] وتأثيره على هذا الفرض؛ لأنّ من جملة شرائط تأثير النُّور الذي في حدقة البقّة في إضاءة الهواء المقابل له أن لا يزاحمه في ذلك قرص الشَّمس، بل نسبة قادريّة العبد إلى قادريّة[1903] الباري دون هذه النِّسبة بدرجات لا نهاية لها.

[١٦] مسألة

في كونه تعالى عالمًا هل هو[1904] لذاته أم بعلم قديم؟

قال صاحب الكتاب: (**أهمّ المهمّات في هذه المسألة الكشف عن محلّ النّزاع، فنقول: أمّا نفاة الأحوال منّا فقد زعموا أنّ العلم نفس العالميّة، والقدرة نفس القادريّة، وهما صفتان زائدتان على الذّات. واعترف أبو عليّ وأبو هاشم بهذا الزّائد، إلا أنّهما قالا: لا نسمّي هذه الأمور علمًا وقدرة، بل عالميّة**

[1897] أ: لا.

[1898] أ – الجزء.

[1899] أ: في.

[1900] م – العبد مستفادة من قادريّة.

[1901] أ م: المقدور.

[1902] أ – وهذ نقض لحقيقة كونه قادرًا قلتُ لا نسلّم أنّه قد تكاملت شرائط إيجاده.

[1903] أ – الهواء المقابل له أن لا يزاحمه في ذلك قرص الشمس بل نسبة قادريّة العبد إلى قادريّة.

[1904] م – هو.

وقادرية، فيكون الخلاف في الحقيقة لفظيًّا، بل ذهب أبو هاشم إلى أنّها أحوال، والحال لا تعلم، ولكن تعلم[1905] الذّات عليها. وعندنا هذه الأمور معلومة في نفسها. وقول أبي هاشم باطل قطعًا؛ لأنّ ما لا[1906] يتصوّر في نفسه[1907] استحال التّصديق بثبوته لغيره. وأمّا أبو عليّ فقد سلّم فيها أنّها معلومة، فعلى هذا لا يبقى بينه وبين نفاة الأحوال منّا خلاف معنويّ البتّة.

وأمّا[1908] مثبتو الأحوال منّا[1909] فقد زعموا أنّ عالميّة الله تعالى صفة معلّلة بمعنى قائم به وهو العلم، وهو لا[1910] يتحقّق الخلاف بينهما وبين المعتزلة في المعنى. وأمّا نحن فلا نقول [بذلك]؛ لأنّ الدّلالة ما دلّت إلا على إثبات أمر زائد على الذّات، فأمّا الأمر الثالث فلا دليل عليه البتّة، لا في الشّاهد ولا في الغائب.

فأمّا الفلاسفة فمن مذهبهم أنّ العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالِم، وإذا كانت المعلومات مختلفة في الماهيّات كانت الصُّور المساوية لها مختلفة في الماهيّة، فيكون علم الله تعالى بالمعلومات أمورًا زائدةً على ذاته[1911] تعالى، وهي من[1912] لوازم ذاته. وقد[1913] صرّح ابن سينا بذلك في النّمط السّابع من كتاب الإشارات، وعلى هذا فقد سلّموا أنّ علم الله تعالى معنى قائم به، إلا أنّهم يعبّرون عن هذا المعنى بعبارة أخرى، فيقولون: علم الله تعالى صفة خارجة عن ذات الله تعالى متقوّمة بتلك الذّات، فكأنّهم عبّروا عن المعنى بالصِّفة الخارجة، وعن القيام بالذّات بالتّقوّم بالذّات،[1914] فظهر أنّهم يساعدون في هذه المسألة على[1915] المعنى، بل يبقى الخلاف بينهم وبين مثبتي الأحوال منّا، فإنّهم لا يقولون إلا بالذّات وتلك الصُّور اللّازمة للذّات، ومثبتو الأحوال منّا قالوا بأمور ثلاثة: الذّات، والعالميّة والعلم. فظهر أنّ العلم الذي يقوله نفاة الأحوال منّا متّفق عليه بين كلّ من أقرّ بكون الله تعالى عالمًا). /[٤١٢ظ]

أقول: إنّ هذا الموضع[1916] ذكرتُه في **الرِّسالة النِّظاميّة**، واعترضتُه، وأشبعتُ[1917] القول فيه، ولما لم يكن لائقًا أن نتكلّم على هذا الموضع في كتاب أجنبيٍّ عن **المحصّل**، ونضرب عن ذكره في الكتاب الموضوع[1918] الاعتراض على **المحصّل** خاصّة تعيّن أن نتكلّم فيه هاهنا، ولا بدّ من تقديم مقدّمات:

[1905] أ – ولكن تعلم.

[1906] أ – لا.

[1907] أ – في نفسه.

[1908] أ: ولا.

[1909] أ – منّا.

[1910] أ م: وهؤلاء.

[1911] أ م – على ذاته.

[1912] م – من.

[1913] م – وقد.

[1914] م – بالتّقوّم بالذّات.

[1915] أ م: عن.

[1916] أ م + عن.

[1917] أ: وأشعب.

[1918] م: الموضع.

[ا] منها: الفرق بين الذَّوات والصِّفات، وأنا أذكر في هذا الموضع تفصيلًا نافعًا فأقول: مراتب المعقولات تختلف:

منها: ما يُعلَم بالبديهة أنّه لا وجود له ولا تحقّق أصلًا.

ومنها:[1919] ما يُعلَم بالبديهة وجودُه وتحقُّقُه.

ومنها: ما هو كالوسائط بين هذين الطَّرفين المتباعدين، ويختلف حال هذه الوسائط بحسب اختلافها في القرب من كلّ واحد منهما.

فأوّل مراتب المعقولات –وهو ما يُعلَم بالبديهة أنّه لا وجود له ولا تحقّق أصلًا–: العدم المطلق، وهو السَّلب المنافي للإيجاب،[1920] وهذا يستحيل أن يكون له ثبوت، وإلا لكان الشَّيء عين نقيضه.

وثانيها: العدم المضاف كعدم السَّواد عن هذا الجسم، فهو أقرب إلى أن[1921] يوصف بالتَّعيّن والتَّخصّص من الأوّل.

وثالثها: الإضافة المحضة، وهو كون الشَّيء يمينًا وشمالًا، فهذه أقرب إلى الوجود والتَّحقّق من الثَّاني.

ورابعها: الإضافة التي لا يحتاج مضافها في الاتّصاف [بها] إلى الاتّصاف[1922] بصفة حقيقيّة، ولكن يحتاج المقابل لمضافها إلى ذلك لكون المعلوم معلومًا، فإنّ المعلوميّة إضافة، لا يحتاج الشَّيءُ المعلوم في الاتّصاف بها إلى[1923] الاتّصاف بصفة حقيقيّة، ولكن المقابل لمضافها –وهو العالِم– يحتاج في كونه مضافًا إلى المعلوم إلى حصول صفة حقيقيّة له، وهو العلم له.

والفرق بين هذا الرَّابع وبين الثَّالث أنّ الإضافة المحضة لا تحتاج ولا أحدٌ من مضافيها إلى الاتّصاف بصفة حقيقيّة أصلًا كالميامن من المياسر.

وخامسها: الإضافة التي يحتاج مضافها[1924] في الاتّصاف بها إلى [الاتّصاف] بصفة[1925] حقيقيّة كالعالِم،، فإنّ إضافة العلم إلى المعلوم أقرب إلى رتبة الوجود من كون المعلوم معلومًا.

[1919] م – ما يُعلَم بالبديهة أنّه لا وجود له ولا تحقّق أصلً ومنها.

[1920] أ م: الإيجاب.

[1921] أ – أن.

[1922] م – إلى الاتّصاف.

[1923] م – إلى.

[1924] م: مضافيها.

[1925] أ م: صفة.

وسادسها: الحال، وهي كلّ صفة لا تُعقَل إلا مضافةً. لستُ[1926] أقول: إنّها مضافة، بل أمر ذو إضافة لا يُتصوَّر أن يكون إلا مضافًا، فقولنا "صفة" احتراز من الأب والابن والجَنَاح والعالِم والمعلوم وغير ذلك من الأمور المضافة التي ليست بصفات، وقولنا "لا تُعقَل إلا مضافةً" كالفصل لذلك الأمر العامّ /[٤١٣و] الذي هو كالجنس، فيدخل في هذا كون الباري عالما على أظهر قولي شيخنا أبي الحسين رحمه الله، فإنّها صفة لا تُعقَل إلا مضافةً، فإنّه يستحيل أن يُعقَل كون الحيّ عالما إلا بأمر، فقولنا "كلّ"[1927] هو بمعنى[1928] قولنا "إنّ الإضافة لازمة لها" ويدخل في ذلك أيضًا الحصول في الحيّز، فإنّه حال؛ إذ هو صفة لا تُعقَل إلا مضافةً إلى الحيّز.

وسابعها: الذَّات التي لا يدركها الحواسّ، وهي قسمان: أحدهما: المجرّد، وهو ما ليس بجسم ولا جسمانيّ كذات الباري تعالى والمفارقات عند من أثبتها. والثَّاني: ما ليس بمجرّد كالحياة عند من أثبتها صفة حقيقيّة وكالكون عند شيخنا أبي هاشم رحمه الله وأصحابه.

وثامنها: الذَّوات[1929] المدرَكة بالحواسّ كالألوان والأجسام عند من جعلها مرئيَّة، [و]كالأصوات المسموعة وغيرها من المحسوسات.[1930] وهذا الثَّامن[1931] هو مقابل للقسم الأوّل، فهذا يُعلم بالضَّرورة وجوده وحصوله في الخارج، وذلك يُعلم بالضَّرورة أنّه سلب محض لا وجودَ له.

وهذه المراتب التي بينهما[1932] قد رتّبناها على حسب بعدها عن الوجود وقربها منه.

فقد ظهر لك الآن –مع الإنصاف ورفض الهوى– الفرق بين الحال والذَّات والإضافة وغيرها من مراتب المعقولات.

[ب] المقدّمة الثَّانية في تفسير قول شيخنا أبي هاشم رحمه الله «إنّ الحال غير معلومة، ولكن تُعلم الذَّات[1933] عليها»، فأقول: إنّ أبا هاشم رحمه الله لا يقول: «إنّ الحال غير معلومة» بمعنى أنّها غير متصوّرة ولا معقولة، وإنّما يقول: «العلم لا يتعلّق بها»؛ لأنّ هذه اللَّفظة عنده معناها: أنّ هناك ذاتًا [لا] يتعلّق العلم[1934] بها، والتَّعلّق عنده لا بدّ أن يأخذ فيه كون المتعلّق به ذاتًا، فالمعدومات الممكنة لما كانت عنده ذوات في العدم قال: إنّ العلم يتعلّق بها.

وانتفاءُ شريك الباري اختلفت فيه أقواله وأقوال أصحابه حيث لم يكن الشَّريك ذاتًا؛ لأنّه يمتنع التَّحقّق، ويستحيل له ثبوت لا في العدم[1935] ولا في الوجود.

[1926] أ – لستُ.

[1927] أ م: بكذا.

[1928] أ: معنى.

[1929] م: الذَّات.

[1930] أ – المحسوسات.

[1931] م: وهذا الثاني من.

[1932] أي بين الأوّل والثَّامن.

[1933] أ – تُعلم الذات.

[1934] أ: بالعلم.

[1935] م – لا في العدم.

فقال أصحابنا مرّة: إنّ العلم بانتفاء الشَّريك علم لا معلومَ له، يعنون "لا معلوم له" [لا] يتعلّق به العلم، وليسوا يعنون [به] أنّ انتفاء الشَّريك غير معلوم أصلًا أي غيرُ مقطوع به ومدلول عليه، كلّا ليس هذا مرادهم، بل مرادهم ليس هاهنا ذات يتعلّق بها العلم، فهذا العلم[1936] علمًا ولكنّه غيرُ متعلّق، فلذلك قالوا: هذا علم لا معلومَ له.[1937]

وقالوا مرّة أخرى: هذا العلم يتعلّق [بالأشياء كلّها]، ومعنى ذلك أنّه يتعلّق بالأشياء /[٤١٣ظ] كلّها أنّها غير مشبهة له ولا لها مثلُ صفاته الذَّاتيّة، أفلا تراهم كيف يلجؤون إلى[1938] تحصيل ذاتٍ يجعلون العلم متعلّقًا بها.

وقالوا مرّة ثالثة: هذا العلم متعلّق[1939] بذات الباري أنّه لا ثاني له.

وكلّ هذا تطواف[1940] وتفتيش عن ذات يتعلّق بها العلم، لِما كان عندهم أنّه لا بدّ للعلم المتعلَّق من ذات يتعلّق بها.[1941] ولما لم يكن الحال عندهم كالذَّات، وكانت الذَّات[1942] ممتازة عنها بأمور:

منها: أنّ الذَّوات[1943] عندهم أشياء موضوعة بصفات بعضها ذاتيّة لها في حالتي العدم والوجود، وبعضها[1944] واجب عن تلك الصِّفات الذَّاتيّة بشرط الوجود، والأحوال ليست بهذه القضيّة، ولا هي أمور ثابتة في العدم، ولا يجوز أن تحصل صفة الوجود لها، ولا لها[1945] من الاستقلال بنفسها ما يقبل ذلك، وهو الواسطة بين الذَّات والإضافة لا جرم، قالوا: العلم غير متعلّق بها، فلذلك اشتهر في إطلاقاتهم واصطلاحاتهم أنّ الحال غير معلومة، وقالوا: «إنّ الذَّات تُعلَم عليها» أي: إنّ الذَّات يتعلّق العلم بها فتُعلم هي والحال، فالحاصل أنّ الذَّات الموصوفة بالحال يشترك[1946] هي والحال في أنّ كلّ واحد منهما يحصل الشُّعور بها والتَّبيّن لها، ولكن الذَّات عندهم يختصّ بزيادة، وهي أنّ ذلك الشُّعور [يحصل بها] مع تعلّق العلم، وهذا أمر نازع[1947] أصحابنا فيه وكَشَف الغطاء عنه، فقد يكون الخلاف معنويًّا، وقد يحصل اتّفاق الكلّ على المعنى ويرجع النِّزاع إلى اللَّفظ، ومرادنا الآن إبطال تشنيع من شنّع عليهم ويقول: إنّهم يقولون: الحال لا تُعلم، ولكن تُعلم[1948] الذَّات عليها.

[ج] المقدّمة الثَّالثة: إنّ[1949] الذَّوات هل يجوز أن تكون لها علّة موجبة أم لا؟ أمّا أصحابنا فقد أجازوا ذلك في التَّولّد وإن لم يسمّوا الأسباب عِللًا، وأمّا الأشعريّة فإنّهم لا يجوّزون أن يكون لشيء من الذَّوات موجب

[1936] م – فهذا العلم.

[1937] أ: معلوله.

[1938] أ + أن.

[1939] أ م: متعلقًا.

[1940] في كلا النُّسختين: تطواق.

[1941] م – العلم لما كان عندهم أنّه لا بدّ للعلم المتعلّق من ذات يتعلّق بها.

[1942] م – وكانت الذَّات.

[1943] أ: الذات.

[1944] م – ذاتيّة لها في حالتي العدم والوجود وبعضها.

[1945] م + في.

[1946] م – يشترك.

[1947] أ م: نوزع.

[1948] م – ولكن تُعلم.

[1949] م – إنّ.

لا في الشَّاهد –فإنّهم لا يثبتون أمرًا يصدر عن مؤثّر بالإطلاق لا موجب ولا مختار إلا عن ذات واحدة، وهي ذات الباري سبحانه، وهي عندهم فاعلة بالاختيار، وإنّما يمكنهم على أصولهم تصحيح ذلك– ولا [1950]في الغائب، فإنّ المعاني القديمة القائمة[1951] بذات الباري سبحانه عندهم ليست معلولة لذات الباري، وأنا أنقل ذلك من كتاب ابن الباقلّاني المسمّى **هداية المسترشدين** ذكره في غير موضع، وذكره الجويني[1952] في **كتاب الشَّامل**، ونصّ هذان المصنّفان على أنّه يستحيل أن يوجب /[٤١٤و] ذات ذاتًا على الإطلاق.

وقد حكاه شيخنا أبو[1953] الحسين في **التَّصفّح** عن الأشعريّة في مناقضته لابن الباقلّانيّ لما انجرّ الكلام بينهما في العلم ما الذي اقتضاه؟ هل هو جواز أن يكون العالِم عالما أم لا؟

قال ابن الباقلّانيّ: «العلم ذات،[1954] لا يجوز أن يكون الموجب لها جوازَ ثبوت صفة تضادّها الصِّفة الموجبة[1955] عنها، وإنّما يجب أن يكون المقتضي لوجود العلم ذاتًا أخرى توجيبه وتقتضيه أو أن تقتضيه الصِّفة الصادرة عنه، وهي كون العالِم عالما،[1956] فإمّا أن يقتضي وجودَ الشَّيء جوازُ [ثبوت] صفة، وهو أمر ليس بموجود ولا معدوم، لو كان المعدوم شيئًا فهو محال».[1957]

فقال له شيخنا أبو الحسين رحمه الله: «ما هذه حكاية ألفاظه، إنّ كلامك يدلّ على أنّك تطلب موجبًا لوجود العلم؛ لأنّك لو لم تعن ذاك لم[1958] تستعدّ أن يكون الجواز مقتضيًا للعلم، على أنّك قد صرّحت بذكر الموجب في موضعين من كلامك، فأخبِرنا[1959] من مذهبك أنّ العلم له موجب؟ ألستَ تَنفي[1960] أن يكون

٥/١٦٥-٢٢٢؛ **ووفيات الأعيان** لابن خلكان ٢/٣٤١-٣٤٢؛ **وتبيين كذب المفتري** لابن عساكر، ص ٢٧٨-٢٨٥.

[1953] أ م: أبي.

[1954] أ م: ذاتًا

[1955] م: الوجود.

[1956] م — عالما.

[1957] لم نعثر على هذا الاقتباس في المصدر الذي أشار إليه المؤلّف، ولعل تلك العبارة في القسم المفقود.

[1958] م – تعن ذاك لم.

[1959] أ: وأخبرنا.

[1960] أ م: يبقى.

[1950] أ: وما.

[1951] م — القائمة.

[1952] هو إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجُوَيْني الشَّافعي الأشعري (ت 478هـ /1085م)، فقيه وأصولي ومتكلم شافعي. ولد في جوين وتوفي بنيسابور، وكان أحد العلماء البارزين في زمانه، ولذلك بنى له الوزير نظام الملك «المدرسة النظامية» بنيسابور، وكانت كتبه التي أعطت التَّوجيهات للأشعرية من بعده دُرِست ككتب مدرسية في المدارس، من أهمها: كتاب الإرشاد، الشَّامل في أصول الدِّين، العقيدة النِّظاميّة، البرهان في أصول الفقه. انظر: **طبقات الشَّافعي الكبرى** للسبكي،

لذات من الذَّوات موجب؟ فكيف قلتَ به الآن، وجعلتَ الموجِب للعلم هو مجرّد الصِّفة؟»[1961] فهذا كما تراه يقوله ابن[1962] الباقلّانيّ، وهو رجل الأشعريّة، وناصر مقالتهم.

وممّا يدلّ على أنّ هذا هو مذهب كافّة الأشعريّة أنّ هذا المصنّف الذي[1963] كلامنا معه لما تكلّم في أنّ القديم هل[1964] يمكن أن يكون له مؤثّر أم لا؟ قال: «نعم،[1965] يمكن أن يكون له مؤثّر موجب لا مختار، ولذلك زعم مثبتو الحال منّا أنّ عالميّة الله تعالى وعلمَه قديمان مع أنّ العالميّة حالة معلّلة بالعلم، وزعم أبو هاشم أنّ العالميّة معلّلة بالحالة الخامسة وهما قديمان، وزعم أبو الحسين أنّ العالميّة حالة معلّلة بالذَّات وهما قديمان». فهذا كما تراه يستشهد بهذه المسائل، فلو كان في الأشعريّة أحدٌ من مثبتي الأحوال أو من نُفاتها يذهب إلى أنّ العلم القديم معلول لذات الباري تعالى لَذكره هاهنا، وكان هذا الموضع أحقّ المواضع بذكره.

إن قيل:[1966] إذا لم تكن معلولةً لذات الباري تعالى كانت واجبةَ الوجود، ولا قائل بذلك.

قيل:[1967] إنّ المذاهب لا تُنقل بالاستعظام والاستبعاد، وهذه كتب الأشعريّة من[1968] أيام ابن أبي بشر الأشعريّ إلى وقتنا هذا شاهدة بهذه المقالة «إنّ المعاني القديمة غير معلّلة بذات الباري، وإنّ ذات الباري ليست علّة فيها ولا معلولة لها». /[٤١٤ظ] وهذا هو معنى وجوب الوجود، فهذا[1969] القول مذهبهم، ونصّ مقالتهم، فلا يجوز دفعه بمجرّد التَّعجّب منه.

إن قيل: أليس من مذهبهم أنّها قائمة بذات الباري تعالى؟ وفي ذلك كونها محتاجة إلى ذاته كما يحتاج العرض[1970] إلى الجوهر حيث كان[1971] قائمًا [به]، وكلّ محتاج ممكن. وأيضًا فكونُها صفات يقتضي كونَها ممكنةً؛ لأنّ الصِّفة تتبع الموصوف، وكلّ ما يتبع غيرَه ممكن.

قيل: أمّا قيامها بذات الباري عندهم فليس معناه: حلولَها فيه؛ فإنّ الحلول هو حصول العرض في جهة الجوهر تبعًا لحصول الجوهر فيها، وهذا مستحيل على الله تعالى، ولا للمعاني القديمة عندهم بالنِّسبة إلى ذات الباري تعالى ما نعقله من قيام المعاني بموضوعاتها في الشَّاهد؛ لأنّ قيام المعنى بالجوهر وجوده فيه لا على وجه المجاورة، ومعنى قولنا «وجوده فيه لا على [وجه] المجاورة[1972]» أنّ كلّ ذات تجامع ذاتًا فإمّا أن تكون[1973] ذات

[1961] لم نعثر على هذا الاقتباس في المصدر الذي أشار إليه المؤلّف، ولعل تلك العبارة في القسم المفقود.

[1962] أ م: لابن.

[1963] أ — الذي.

[1964] م — هل.

[1965] أ + أن.

[1966] أ — قيل.

[1967] م – إذا لم تكن معلولةً لذات الباري تعالى كانت واجبةَ الوجود ولا قائل بذلك قيل.

[1968] م — من.

[1969] أ: بهذا.

[1970] أ م: الفرض.

[1971] م — كان.

[1972] أ – فيه لا على المجاورة.

[1973] أ + كلّ.

كلّ واحد منهما غير مجامعة للذَّات الآخر بتمامها أو[1974]أن[1975] تكون،[1976] فالأوّل كالوتد والحائط إذا اجتمعا فإنّ داخل الوتد غير مجامع لشيء من الحائط، بل إنّما يجامعه بِسَطحه فقط. والثَّاني كالسَّواد في الجسم،[1977] فإنّ كلّ واحد منهما شائع في كلّ الآخر، أعني لا جزء من الجسم إلا وقد جامعه جزء من السَّواد وبالعكس، ولكنّ العقل يتصوّر من أحدهما سريانًا في الآخر باعتباره وكان ناعتًا له، ولا يجد ذلك منعكسًا، فيتصوّر الذِّهن أنّ السَّواد أمر سارٍ في الجسم محمول له والجسم حامله، وباعتبار ذلك السَّريان كان السَّواد ناعتًا للجسم، أي صار الجسم[1978] بذلك الاعتبار يوصف بأنّه أسود.

وإذا[1979] تقرّر ذلك فالمعاني القديمة عند القوم ليست ممّا هذا شأنه، ولا هي[1980] مجامعة لذاته ولا سارية فيها، ولا هذا مفهوم كونها قائمة بذاته تعالى، فهي[1981] عند التَّحقيق[1982] ذوات منفردة مستقلّة بأنفسها، لكنّهم سمّوها[1983] قائمة به تسمية لفظيّة لا خلاصة لها. والفرق بينها[1984] وبين الذَّوات المنفردة عن ذاته[1985] بالكليّة: أنّ هذه الذَّوات بها يكون عالمِا عندهم وقادرًا. وغيرُهما من الذَّوات ليس كذلك، وهذا الاعتبار لا ينافيه كونها واجبة الوجود، إذ من الجائز أن تكون ذاتان واجبتا الوجود إحداهما علّة لشعور الأخرى بالأشياء أو يمكنها من إيجادها، ولا يقدح ذلك في وجوب الوجود لهما.[1986] وخرج على هذا تفسير قولهم «أنّها صفات»، فإنّا قد بيّنّا أنّ حقيقة الصِّفة لا يُعقل فيها على أقوالهم في الشَّاهد، ولكن لما كانت عللًا في اتّصاف ذاته تعالى بالعالميّة والقادريّة /[٤١٥و] سمّوها صفات، والصِّفات على الحقيقة معلولها، فثبت أنّ هذه المعاني واجبة الوجود عند القوم وإن[1987] تفادَوْا من إطلاق هذه اللَّفظة عليها.

[د] المقدّمة الرَّابعة في تحقيق مذهب نفاة الأحوال من الأشعريّة: اعلم أنّ القائلين بهذا القول منهم لا يكاد ينتظم كلامهم، ولا يسلّم من التَّناقض والفساد؛ لأنّهم إن عنوا بالعلم القديم ما يعنيه الشَّيخ أبو الحسين رحمه الله لم يمكنهم [ذلك]؛ لأنّ العلم عنده إمّا حال أو إضافة، وهم يجعلونه ذاتًا، ولستُ الآن واقفًا مع العبارات والألفاظ، بل أبو الحسين يجعل[1988] علم الباري تعالى متغيّرًا متجدّدًا كلّما تجدّد شيئًا من الحوادث، ولا يمكنه أن يقول إلا كذلك، وهؤلاء لا[1989] يقولون ذلك، ويمنعونه أشدَّ المنع، ويقولون: هو شيء واحد غير[1990] متجزّئ ولا متبعّض، وهو قديم غير متغيّر ولا متجدّد أزلًا وأبدًا، وهو مع هذا نفس الشُّعور والتّبيّن لكلّ أمر ممّا وقع

[1974] أ: أن.

[1975] م — أن.

[1976] أي أن تكون ذات كلّ واحد منهما مجامعة للذَّات الأخرى.

[1977] أ: كالسواد والجسم.

[1978] أ – أي صار الجسم.

[1979] أ: وإلى.

[1980] أ: شأنه وهي.

[1981] م — فهي.

[1982] أ م: التَّحقّق.

[1983] م + هم.

[1984] أ م: بينهما.

[1985] أ م: كتابه.

[1986] أ: لها.

[1987] أ: إن.

[1988] م — يجعل.

[1989] م — لا.

[1990] م: شيء.

وسيقع إلى ما لا نهاية له، ولا يقولون: إنّه شيء يوجب الشُّعور، بل هو الشُّعور[1991] نفسه، وهو بعينه الشُّعور بزيد وهو بعينه الشُّعور بعمرو، ولا يعلمون أنّ ذلك لو صحّ لكان زيد هو عمرو، كما أنّ حصول هذا الجوهر في الحيّز لو كان هو بعينه حصول الجوهر الآخر في الحيّز لكان أحد الجوهرين هو الآخر.

إن قيل: فما[1992] الرَّدّ عليهم لو زعموا أنّه علم واحد له تعلّقات متجدّدة متغيّرة، وهذه التَّعلّقات متعدّدة مختلفة في أنفسها؟

قيل: هذه التَّعلّقات إذا تغيّرت الأمور التي هي بها متعلِّقة إمّا أن يتغيّر العلم المفروض واحدًا أو لا يتغيّر، والأوّل قول بتغيّر العلم الواحد القديم وتجدُّدِه، وفيه ترك قولهم، وفيه أيضًا القول بعدم ذات قديمة وهو محال. والثَّاني يقتضي أنّ الشُّعور والتَّبيّن هو تلك التَّعلّقات، لا بدّ مع تغيّر الحوادث التي هي متعلّقات العلم أن يتغيّر الشُّعور بها، فإذًا تلك التَّعلّقات المتغيّرة هي الشُّعور والتَّبيّن، فهي علوم الباري ومعرفته وإدراكه الأشياء ومهما شئتَ سمِّه، فلا يبقى لإثبات ذلك المعنى المفروض ذاتًا واحدة قديمة مقتضٍ، ويكون زيادة لا حاجة إليها.

[هـ] المقدّمة الخامسة في تحقيق مذهب الفلاسفة في هذه المسألة: اعلم أنّ الذي حكاه صاحب الكتاب عن أبي علي ابن سينا من **الإشارات** صحيح، ولكنّه ليس هو كلّ أقواله، بل قد اختلفت أقواله، فتارة يجعل علم الباري تعالى عبارة عن أمر سلبيّ وهو التَّجرّد /[٤١٥ظ] عن المادّة، وتارة يجعله محض إضافة، وتارة يجعله صورة مساوية للمعلوم، فصاحب الكتاب حكى عنه هذا القول الأخير؛ لأنّ غرضه يتعلّق بذلك في هذا المقام، ولم يحك القولين الأوّلين، وما[1993] قال ابن سينا في النَّمط السَّابع من **الإشارات** كما أشار إليه، فقد قال فيها في النَّمط الخامس: «فكلّ ما يلزم عنه اثنان معًا ليس أحدهما بتوسّط الآخر، فهو منقسم الحقيقة».[1994] وقد قال: «إنّ الشَّيء الواحد لا يكون فاعلًا وقابلًا معًا، وهذا يقتضي أنّ صور المعلومات لا تكون حاصلة لذاتها؛[1995] لأنّها لو كانت حاصلة لذاتها[1996] لكانت ذاته مؤثّرة فيها وقابلة لها، وهذا محال». وبالجملة فمذهب ناصري مقالة أرسطو في هذا الموضع مضطرب جدًّا.

[و] المقدّمة السَّادسة في تحقيق مذهب مثبتي الأحوال من أصحابنا في هذه المسألة، وهم الشَّيخ أبو هاشم رحمه الله وأصحابه، مذهبهم: أنّ الباري تعالى عالم وكونه عالمًا صفةٌ له، ومرادهم بالصِّفة هاهنا الحال، وهذه الصِّفة تقتضيها ذاتُه تعالى لا مجرّد كونها ذاتًا؛ لأنّ الذَّوات عندهم متساوية ومتماثلة في الذَّاتيّة، لكن لاختصاصها بالصِّفة الخاصّة وهي الصِّفة الخامسة، وليست صفته تعالى بكونه عالمًا معلَّلًا بمعنى منفصل كما يذهب إليه الأشعريّ، ويقولون: إنّ هذه الصِّفة باعتبارها تتعلّق ذات الباري بالمعلومات المختلفة.

[1991] م – بل هو الشُّعور.

[1992] أ: مما.

[1993] أ م: وكما.

[1994] **الإشارات والتنبيهات** لابن سينا، قسم الإلهيات، ص ١٠٢.

[1995] أ م: لذاته.

[1996] أ م: لذاته.

[ز] المقدّمة السَّابعة في تحقيق مذهب[1997] مثبتي الأحوال من الأشعريّة في هذه المسألة: هؤلاء يقولون مثل قول شيخنا أبي هاشم وأصحابه إلا أنّهم لا يجعلون المقتضي لتلك الصِّفة ذاته تعالى لا مجرّد كونها ذاتًا مخصوصة بنفسها ولا باعتبار الصِّفة الأخرى الخاصّة التي يسمّيها أصحابنا "الخامسة"، بل يجعلون المقتضي لتلك الصِّفة معنى قديم غير معلَّل بعلّة لا ذات الباري ولا غيرها، بل هو موجود لذاته كما أنّ ذات الباري تعالى موجودة لذاتها إلا أنّه يقتضي حصولَ الصِّفة العالميَّة لذات الباري سبحانه،[1998] ولولا هذا المعنى لم تكن ذات الباري سبحانه عالمة، وكذلك القول في القدرة والحياة وغيرها من المعاني، وهذا هو قول ابن الباقلّانيّ والجوينيّ وغيرهما ممن يستحقّ أن يُخاطَب من هذه الطائفة، وكلّ قول يقوله من ينتمي إلى[1999] الأشعريّة –غير هذا القول في هذه المسألة– إمّا أن لا يصحّ، وإمّا /[٤١٦و] أن يرجع إلى هذا القول، وإمّا[2000] أن يرجع إلى[2001] مذهب الشَّيخ أبي الحسين رحمه الله.

[ح] المقدّمة الثَّامنة في تحقيق قول[2002] نفاة الأحوال من أصحابنا في هذه المسألة: مذهبهم في هذا الموضع مضطرب جدًّا؛ لأنّهم لا يثبتون للباري تعالى بكونه عالمِا صفة ولا معنى هو ذات، فيصعب عليهم تفسير مفهوم قولنا «إنّه عالِم»، فقال الشَّيخ أبو علي وأبو بكر بن الإخشيد[2003] وأصحابهما: مفهوم كونه عالمِا أنّ له معلومًا، ومفهوم كونه قادرًا أنّ له مقدورًا، وليس للذَّات من هذا المفهوم صفة ولا معنى، وقد تكلّم الشَّيخ أبو الحسين رحمه الله عليهم في **التَّصفّح** بما ليس هذا موضعَ ذكره.

[ط] المقدّمة التَّاسعة في تحقيق قول الشَّيخ أبي الحسين رحمه الله في هذه المسألة: مذهبه أنّ الباري تعالى عالم، ومعنى ذلك: كونه مُبيِّنًا للأشياء، وهذا ليس أمرًا زائدًا على ذاته مضافًا[2004] إليها، وذاته تقتضيه بحقيقتها المخصوصة المخالفة لسائر الحقائق بنفسها، فتارة يسمّيه صفة، وتارة يسمّيه[2005] تعلّقًا، والمقصود أنّه أمر ثبوتيّ، ذاته تعالى موصوفة به تتجدّد بتجدّد المعلومات، وهو متعدّد ليس بمتَّحد، وهل هو أمر له إضافة أو هو نفس الإضافة؟ هذا ممّا يختلف قوله فيه، وليس للباري تعالى من كونه قادرًا صفةٌ راجعةٌ إلى ذاته عنده كما له من كونه عالِـما؛ لأنّه لا معنى لكونه قادرًا إلا صحّة الفعل ووقوعه على دواعيه تعالى، وصحّة الفعل أمر راجع إلى الفعل، فذاته تعالى يقتضي كون الفعل صحيحًا منه وموقوفًا على دواعيه، فليس له بذلك صفة كما [ليس] له بكونه

1997 أ – مذهب.

1998 م + ولولا هذا المعنى لم تكن ذات الباري سبحانه.

1999 م – إلى.

2000 م + إلى.

2001 أ – هذا القول وإمّا إلى أن يرجع إلى.

2002 أ: قوم.

2003 أ: إخشيد. | هو أبو بكر أحمد بن علي بن بعجور الإخشيد (326 هـ/٩٣٨م)، شيخ المعتزلة وأحد أفاضلهم، معلّمه الذي قام بتربيته هو أبو عبد الله محمّد الصَّيمري، هو معروف بين المعتزلة بمخالفة أبي هاشم خاصّة، وتنسب إليه الإخشيديّة، وذكره ابن المرتضى في الطبقة التَّاسعة والعاشرة. انظر: **فضل الاعتزال** للقاضي عبد الجبَّار، ص ٣٠٨–٣٠٩؛ **ولسان الميزان** لابن حجر ٢٣١/١؛ **وطبقات المعتزلة** لابن المرتضى، ص ٧٠، ١٠٠، ١٠٨.

2004 أ م: ليس أمر زائد على ذاته مضاف.

2005 أ – صفة وتارة يسمّيه.

عالما صفة، وقد تكلّمتُ على هذا الموضع في غير هذا الكتاب، وبيّنتُ أنّ ما فرّق به الشَّيخ أبو الحسين رحمه الله من الموضعين ليس بجيّد، وقلتُ: إنّ ذاته تعالى لا تقتضي صحّة الفعل –الصِّحّة الرَّاجعة إلى ذات الفعل– لأنّ تلك الصِّحّة ذاتيّة للفعل ومن لوازمه، ولو قدّرنا انتفاء كلّ قادر في الوجود لكان الممكن ممكنًا والممتنع ممتنعًا، فإذًا ذاته تعالى تقتضي صحّة صدور الفعل الممكن عنه، فهنا[2006] صحّتان: إحداهما صحّة الممكن في نفسه، والآخر صحّة وجوده بالفاعل، فالصِّحّة الثَّانية لا بدّ من إثباتها لذاته تعالى، فلا بدّ من إثبات[2007] صفة له بكونه قادرًا راجعةٍ إلى ذاته كما قال في كونه عالما، لا فرق بين الموضعين.

[ى] المقدّمة العاشرة في تحقيق مذهب صاحب الكتاب في هذه المسألة: اعلم أنّ مذهبه فيها غير مذهب مثبتي الأحوال من الأشعريّة وغير مذهب نفاتها، وقوله فيها هو قول أبي الحسين رحمه الله بذاته لا فرق بين القولين أصلًا؛ لأنّه[2008] يثبت الأمر الزَّائد فقط /[٤١٦ظ] ولا يقول: إنّه صفة حقيقيّة أعني ذاتًا، بل تارة يقول: إنّه مجرّد إضافة لا غير، والذَّات المخصوصة تقتضيه، وهو القول الذي ارتضاه في **كتاب المحصّل** وقد نصّ عليه فيما حكيناه من قوله، وذلك قوله: «وأمّا نحن فإنّ الدَّلالة ما دلّت عندنا إلا على إثبات أمر زائد على الذَّات، فأمّا على الأمر الثَّالث فلا دليل عليه[2009] البتّة لا في الشَّاهد ولا في الغائب»، وقال في موضع آخر: «وقال قوم: إنّ العلم أمر إضافيّ، وهو الحقّ؛ لما أنّنا لا يمكننا أن نعقل كون الشَّيء عالما إلا إذا وضعنا في مقابلته معلومًا. ثم القائلون به منهم من سمّى هذه الإضافة بالتَّعلّق، وأثبت أمرًا آخر يقتضي هذا التَّعلّق.[2010] ومنهم من قال: العلم عرض يوجب العالميّة، والعالميّة حالة لها تعلّق بالمعلوم، فهؤلاء أثبتوا أمورًا ثلاثة. فأمّا نحن فلا نقول إلا بهذا التَّعلّق،[2011] فأمّا العالميّة والعلم فهما لم يثبتا[2012] بالدَّليل». وتارة يجعله أمرًا له إضافة لا نفس الإضافة، والذَّات المخصوصة تقتضيه، وهو القول الذي ارتضاه في **كتاب نهاية العقول**، وهذان القولان هما القولان[2013] اللذان يحتمل[2014] مذهب أبي الحسين على أحدهما تارة وعلى الآخر أخرى.

وقوله أيضًا[2015] في أنّ العلم بأنّ الشَّيء سيوجد هو العلم بوجوده[2016] إذا وُجد، لكنّ أبا الحسين يصرّح بتجدّد العالميّات في ذات الباري، وهذا لا يصرّح. ولزومُ أن[2017] يُجعَل التَّجدّد للتَّعلّقات فقط، فذلك[2018] غير مستقيم، لا إن كان العلم هو نفس التَّعلّق ولا إن كان شيئًا يتعلّق كما بيّنّاه.

[2006] أ م: فهما.

[2007] م – لذاته تعالى فلا بدّ من إثبات.

[2008] أ: لا.

[2009] م + إلا.

[2010] أ + وأثبت أمراً آخر يقتضي هذا التعلّق.

[2011] أ م: التعليق.

[2012] أ: والعلم فننفيهما؛ م: والعلم فينفيهما.

[2013] أ – هما القولان.

[2014] أ – يحتمل.

[2015] أ م + قوله.

[2016] أ: بوجود.

[2017] م – أن.

[2018] م: وذلك.

وإذ قد فرغنا[2019] من المقدّمات التي نريدها فقد عرفتَ من مجرّد الوقوف عليها فسادَ كثير بما ادّعاه في شرح الأقوال في هذه المسألة.

أمّا قوله: «إنّ نفاة الأحوال منّا يزعمون أنّ العلم نفس العالميّة، وأنّ القدرة نفس القادريّة» فقد[2020] بيّنّا الفرق بين الذّوات والأحوال، وإنّ نفاة الأحوال منهم يجعلون علمه تعالى ذاتًا قديمة قائمة[2021] به لا غير، وهذا شيء آخر غير العالميّة، أعني كون العالم عالمًا.

فأمّا قوله: «إنّ أبا هاشم وأبا عليّ اعترفا بالزّائد، لكنّهما قالا: لا نسمّي هذه الأمور علمًا وقدرة، بل عالميّة وقادريّة» فإنّ الشّيخ أبا عليّ لم يعترف بزائد على الذّات وكيف يعترف به؟ وهو ينفي الأحوال والمعاني معًا.[2022]

فأمّا قوله: «إنّ أبا هاشم قال: إنّ الحال لا تُعلم» فقد كشفنا مراد أبي هاشم وأصحابه بذلك.

وأمّا قوله: «ما لا يتصوّر في نفسه فيستحيل تصديق ثبوته /[٤١٧و] لغيره» فقد شرحنا مرادهم بقولهم: «أنّها غير معلومة»، وبيّنّا أنّه ليس المراد بذلك أنّها لا يُتصوّر ولا يُتعقّل ولا يَشعُر الذّهن بها، وأنّ مرادهم بذلك شيء آخر.

وأمّا قوله:[2023] «إنّ أبا عليّ سلّم فيها أنّها معلومة، فلا يبقى بينه وبين نفاة الأحوال منّا خلاف»، فقد بيّنّا أنّ أبا عليّ ما أثبت أمرًا زائدًا على ذاته تعالى ليقال فيه: إنّه معلوم أو غير معلوم.

وأمّا ما حكاه عن[2024] الفلاسفة فقد ذكرنا أقوالهم في المسألة.

وأمّا قوله: «إنّ قولهم: "هي متقوّمة بذاته" هو قولنا: "إنّه قائمة بذاته"» فليس بصحيح. أمّا أوّلًا؛ فلأنّ العقول والأفلاك متقوّمة بذاته تعالى عندهم وليست قائمة بذاته. وأمّا ثانيًا؛ فإنّ الصُّورة عندهم قائمة بالهيولى وليست متقوّمة بها، وأمّا هو فإنّه يجعلها قائمة بذاته تعالى ولا يجعلها معلولة لذاته تعالى على ما شرحناه من مذهبهم، فإذًا ليس معنى "متقوّمة" هو معنى "قائمة".

فأمّا قوله: «فظهر أنّ العلم الذي يقوله نفاة الأحوال منّا متّفق عليه بين[2025] كلّ من أقرّ بكون الله تعالى عالمًا» فقد بيّنّا أنّ العلم الذي يقوله نفاة الأحوال منهم [ليس] على الوجه الذي يقولونه، لا يذهب إليه أحدٌ من النّاس سواهم، وإنّه قول متهافت في نفسه.

[2019] م: فرضنا.

[2020] م — فقد.

[2021] م — قائمة.

[2022] م — معًا.

[2023] أ م: قولهم.

[2024] أ م: من.

[2025] أ م: هو.

[١٧] مسألة

في أنّ كلامه تعالى [هل هو] قديم أم لا؟

استدلّ على أنّه قديم فقال: (**القائل قائلان: قائل اعترف بكونه تعالى موصوفًا بكلام النَّفس، وقائل أنكر ذلك، وكلّ من اعترف به قال: إنّه قديم، لكنّا قد بيّنّا أنّه تعالى موصوف به بكلام النَّفس، فلو قلنا: إنّه مع ذلك حادث لكان [ذلك] قولًا ثالثًا خارقًا للإجماع، وإنّه باطل**).

واستدلّ على أنّ الله تعالى موصوف بكلام النَّفس بقوله تعالى ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾،[2026] وسأل نفسه فقال: (**لِمَ لا يجوز أن يكون معناه: إنّه عرّف موسى مراده بالأصوات والحروف المخلوقة؟**)

وأجاب فقال: (**صرفه إلى المعنى القائم بالنَّفس أولى لقول الشاعر:**

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما جُعِل اللِّسانُ على الفؤاد دليلًا)

وهذا الاحتجاج لم[2027] يذكره إلا بعد اعتراضه الأدلّة العقليّة التي استدلّ بها أصحابه على إثبات كون الباري سبحانه موصوفًا بكلام النَّفس.

أقول: فقد صارت /[٤١٧ظ] مسألة قدم الكلام إلى [أن] قام العلماء فيها، وقعدوا، وضرب الخلفاء لأجلها الأكابر بالسَّوط بل بالسَّيف، مبنيّة على هذا البيت [من] الشِّعر الذي قاله الأخطل،[2028] وكلّ ما عداه من الأدلّة[2029] من جانبي الفريقين باطل عنده.

واعلم أنّ هذا الاحتجاج لا يكون في الدنيا شيء أطرف منه؛ لأنّه قد استدلّ بحجّة سمعيّة مرتّبة على كون الإجماع دليلًا صحيحًا.

ومن جملة مقدِّمات هذه الحجّة المذكورة أن يكون الله تعالى موصوفًا بكلام النَّفس،[2030] وذلك ينبني على مقامين:

[2026] سورة النِّساء، ٤/١٦٤.

[2027] أ م: كم.

[2028] هو غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة بن عمرو، أبو مالك، الملقّب بالأخطل (ت ٩٠هـ/٧٠٨م)؛ شاعر من بني تغلب. اشتهر في عهد بني أميّة بالشّام وأكثر من مدح ملوكهم. نشأ على المسيحيّة في أطراف الحيرة (بالعراق)، واتصل بالأمويين فكان شاعرهم. انظر: **الشِّعر والشُّعراء** لابن قتيبة، ١/٣٩٣-٤٠٤؛ **وكتاب الأغاني** للأصبهاني، ٨/٢٨٠-٣٢٠.

[2029] م – من الأدلّة.

[2030] الكلام النفسي: «الكلام هو عند المتكلّمين المعنى القائم بالنفس الذي يعبّر عنه بالألفاظ. فالكلام النفسي هو جملة من الصور اللفظيّة (السمعيّة أو البصريّة أو السمعيّة الحركيّة إلخ) التي تصحب الفكر، وإن كان غير معبّر عنه

أحدهما: إنّ في الوجود كلام النَّفس، وإنّ هذه الماهيّة متصوَّرة.

والثّاني: ذات الله تعالى -بعد تسليم تصوّرها، وأنّها من أجناس الموجودات في الشّاهد- موصوفة بها، وذلك ينبني على أنّ حياته تعالى يصحّحها، وأنّ ذاته قابلة لها، وأنّ المانع مرتفعة، وأنّ الشّرائط مستجمعة، فهو زعم أنّه قد استغنى عن هذا كلِّه باستدلالٍ محصولُه: "الكلام" في اللغة العربيّة لفظ يُطلَق ويُراد به المعنى النَّفسانيّ، والقرآن نزل بلغة العرب، وقد تضمّن قولَه تعالى ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى﴾[2031] فوجب أن يُحمَل هذا اللَّفظُ على ما يريده العرب به.

أمّا قولنا «إنّ القرآن قد تضمّن هذه الكلمة» فنقول: بالتّواتر.

وأمّا [قولنا] «إنّ هذه اللفظة موضوعة في[2032] اللغة العربيّة لهذا المعنى النَّفسانيّ»؛ فلأنّ الأخطل قد قال:

إنّ الكلام[2033] لفي الفؤاد وإنّما جُعِل اللِّسانُ على الفؤاد[2034] دليلًا.[2035]

وأمّا [قولنا:] «إنّه يجب حمله على ذلك»؛ فلأنّ الأصل في الإطلاق الحقيقةُ.

وكلّ ما يعترض به الخصم من كون ذاته تعالى غير قابلة أو أنّ الموانع موجودة أو أنّ الشَّرائط غير مستجمعة هو الآن من وظيفة المعترض، وعليه إيراده،[2036] فإنّ الاستدلال قد تمّ الآن، وما يورد من ذلك يكون[2037] على سبيل المعارضة في الفرع.

واعلم[2038] أنّ حكاية هذا الاستدلال يغني عن الرّدّ عليه، ولا شيء أطرف ممن يدّعي أنّ لفظة الكاف واللام والميم في اللغة العربيّة موضوعة لمعنى في النَّفس، وأنّه إذا وردت هذه اللفظة في القرآن وفي كلام الرَّسول وجب أن يُحمَل على ذلك، أتراه [أنّه] يدّعي أنّها حقيقة فيه ومجاز في هذا المسموع أم يدّعي أنّها حقيقة في الموضعين على الاشتراك؟ فإن ادّعى الأوّل فمعلوم بالضَّرورة أنّ العرب من زمن إسماعيل بن إبراهيم عليهما السَّلام

بالألفاظ، والجمل التي يتألّف منها الكلام» **المعجم الفلسفي** لجميل الصليبا، ٢/٢٣٤.

[2031] سورة النِّساء، ٤/١٦٤.

[2032] أ — في.

[2033] م: كلام.

[2034] أ — وإنّما جعل اللِّسان على الفؤاد، م + وإنّما جعل اللِّسان على الفؤاد.

[2035] فقد قال الزَّبيدي بأنّ المراد بالقائل هو الأخطل، كما وقع التَّصريح بذلك في أكثر كتب الأشعريّة والماتريديّة، وأوّله:

لا يعجبنك من أمير خطبة حتى يكون مع الكلام أصيلًا

إنّ الكلام لفي الفؤاد، وإنّما جعل اللِّسان على الفؤاد دليلًا

وقد أنكره العلاء الماوردي من الحنابلة في شرح تحرير الأصول وقال: هو موضوع على الأخطل، وليس هو في نسخ ديوانه، وإنّما هو لابن صمصام ولفظه: إنّ البيان لفي الفؤاد. انظر: **إتحاف السَّادة** للزبيدي، ٢/٢٨٣.

[2036] أ م: أيداه.

[2037] م — يكون.

[2038] أ — واعلم.

/[٤١٨و] يسمّي هذه المحاورات[2039] والمخاطبات اللَّفظية التي تجري بينهما كلامًا، فمن ادّعى أنّ ذلك ليس بحقيقة لم تكن له طُرُق[2040] إلى أنّ شيئًا من الألفاظ حقيقة في مسمّاه أبدًا. وإن ادّعى الثّاني فمعلوم أيضًا بالضَّرورة أنّ العرب في جاهليّتها وإسلامها ما وضعت لفظ الكلام حقيقة لمعنى في النَّفس، ولهذا[2041] إذا قال أحدهم: هو ذا فلان يتكلّم، قال له الآخر: كذبتَ، بل هو ساكت، فيجعلون الممسكَ عن هذا المسموع غيرَ متكلّم، ولو سلّم له أنّ اللفظة حقيقة في المسمّين على سبيل الاشتراك، فالسَّائل الذي حُكيَ سؤالُه قال له: هذه اللَّفظة مشتركة، وهي قوله ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى﴾،[2042] وهي متردّدة بين أن يكون "قام به كلام النَّفس" وبين أن يكون "أوجد الكلام المسموع"، فلمَ حملتَها على[2043] قولك دون قولي؟ ومعلوم أنّ هذا السُّؤال لا يجاب عنه بأن يقال: إنّما حملتُها على قولي؛ لأنّه أولى. فإن الأخطل قد قال: «إنّ الكلام لفي الفؤاد»؛ لأنّ شعر الأخطل قد سلّمنا أنّه يدلّ على أنّ لفظة الكلام حقيقة في الكلام النَّفسانيّ، لكن لا يمنع من كونها حقيقة في الكلام المسموع، وأن تكون مشتركة للفظتين،[2044] فالسَّائل قال له: "أنت المستدِلّ، وعليك بيان التَّرجيح"، ويقول[2045] له السَّائل: "هذا لا يكون جوابه إنشادُ البيت الذي هو دليل كونها حقيقة في أحد المسمّين، بل يجب أن يكون جوابه أمرًا زائدًا على ذلك مرجّحًا لهذا المحمل خاصّة".

واعلم أنّ في لفظة الآية أعظم مرجّحًا لقولنا، وهو قوله "تكليمًا" فإنّه مصدر، والمصدر يدلّ على الحَدَث[2046] كالتَّسليم والتَّحريك، وأيضًا فلفظة "كلَّم" بذاتها تدلّ[2047] على قولنا؛ لأنّ الفعل[2048] إذا كان متعدّيًا دلّ على أمر صدر من المفعِّل[2049] إلى غيره، وأنا آنف له من هذه الحجج، فإنّها ليست مما يليق بمثله.

وأقول قولًا ثانيًا: إنّه لو لم يصنّف هذا الكتاب[2050] لكان أسترَ للأشعريّة[2051] وأعور عليهم، فإنّه ما عدا أن أفسد مذاهبهم وطعن في استدلالهم، وإن كان جميع ما اعترضهم به منقولًا من كتب شيخنا أبي الحسين رحمه الله، وخاصّة من كتاب **التّصفّح**، وكأنه استحيى من مفارقتهم بالكليّة فجَنَحَ إلى التَّمسّك في المسائل العقليّة بظواهر ألفاظ سمعيّة، وذلك في مسألة[2052] السَّمع والبصر، ومسألة كونه تعالى متكلّمًا، ومسألة قدم الكلام /[٤١٨ظ] ومسألة الرُّؤية، وجميع ما تعلّق به فيها، وهي أمّهات المسائل لا يفيد أضعف الظُّنون، وأكثر أمارات الفقهاء في مسائلهم أقوى منها، على أنّه قد قدّم في أوّل كتابه مسألة وهي "أنّ الدَّلائل اللَّفظيّة لا تفيد اليقين"

[2039] أ: المجاورات.

[2040] م – طرق.

[2041] أ+ ولهذا.

[2042] سورة النِّساء، ٤/١٦٤.

[2043] أ: عن.

[2044] أ م: للفظة العين.

[2045] أ م: التَّرجيح ومن يقول.

[2046] م: الحديث.

[2047] أ – تدلّ.

[2048] أ م: فعل.

[2049] م: الفعل.

[2050] أ: الكلام.

[2051] أ: الأشعريّة.

[2052] أ – وذلك في مسألة.

فإذًا قد اعترف، وأقرّ، وأشهدنا على نفسه في صحّةٍ من عَقْلِه وجوازٍ من تصرُّفاته أنّه لا يقطع بمذهب الأشعريّة في هذه المسائل، ولا هو عالم بها.

والعجب منه كيف لم يتمسّك في مسألة كونه مريدًا بآية من آيات الكتاب العزيز أيضًا نحو قوله ﴿يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُم اليُسْرَ﴾،[2053] ﴿يُرِيدُ اللّٰهُ[2054] أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُم﴾؟[2055] فإنّه قد ألجأته الضَّرورة فيها حيث سلك مسلك[2056] الاحتجاج العقليّ إلى أن يُثبت لله تعالى علومًا قديمة لا نهاية لها، موجودة فيما لم يزل والآن وأبدًا، وهي غير متناهية، وكان الجُنوح إلى السَّمع أخفّ عليه من هذا محملًا وأوطأ مركَّبًا.

فإن قال: لا يصحّ الاحتجاج في مسألة المريديّة بالسَّمع؛ لأنّ ثبوت السَّمع[2057] ينبني على كونه تعالى مريدًا؛ لأنّه ما لم يثبت كونه مريدًا إظهارَ المعجزة للتَّصديق[2058] لم تثبت المعجزة، فلم يثبت السَّمع، فلو أثبتنا المريديّة بالسَّمع لزم الدَّور.

[قيل] له: إنّ دلالة المعجزة عندك على صدق المدَّعِي ضروريّة لا يفتقر فيها إلى هذا وأمثاله. وأيضًا فمتى كنتَ تشترط مثل[2059] هذا؟ وأين من يذهب إلى الجبرة[2060] ويقول: «الله تعالى لا يفعل لغرض»؟ وهذا الشَّرط! وإنّما هذا ممّا يشترطه قوم آخر، وقد عدل هذا المتكلّم في هذا الكتاب عن مذاهب الأشعريّة في كثير من المسائل غير ما ذكرناه، وسيأتي ذكر ذلك في آخر هذا **التَّعليق**.

ولو قلتُ قولًا ثالثًا لم أخجل منه[2061] ولم أنلثم له: إنّه لو لم يصنّف هذا الكتاب لكان أنفع للملّة كلّها، فإنّه لم يظهر منه ما يستدِلُّ به على محبَّة الانتصار[2062] لها، ولكن ظهر منه ضدّ ذلك، وهو التَّعصّب للخارجين عنها، والميل إلى[2063] القادحين فيها،[2064] فإنّه شدّ[2065] اعتراضاتهم، وقوّى شكوكهم، وأطنب في تقرير شبههم، فمن ذلك ما تركه بحاله شجًى في الحلوق وغُصَّةٌ في الصُّدور، فلم يُجِب عنه، ومن ذلك ما أجاب عنه بأجوبة كان تركها والإمساك عنها أحسن من الإجابة بها والاعتماد عليها، وقد حررنا[2066] في هذا **التَّعليق** أكثر ذلك، وأجبنا عمّا أهمل جوابه، واخترنا أجوبة صحيحة عمّا لم يأت الجواب الصَّحيح عنه، ولما شفى نفسه وخرج بما فيها من الشُّكوك والشُّبه في المسائل[2067] الإلهيّة شرع[2068] في النُّبوّة المحمّديّة، سَلَّ كِنَانَته، ورمى رميَ الحَنِق[2069]

[2053] سورة البقرة، ١٨٥\٢.

[2054] م — بكم اليسر يريد الله.

[2055] سورة النِّساء، ٢٨\٤.

[2056] م — مسلك.

[2057] م – لأنّ ثبوت السَّمع.

[2058] أ م: التصديق.

[2059] م: منك.

[2060] أ م: الحيرة.

[2061] م — منه.

[2062] أ م: الانتظار.

[2063] أ: على.

[2064] م — فيها.

[2065] م: سيد.

[2066] أ م: نحر.

[2067] أ م: الشبه والمسائل.

[2068] أ م: وشرع.

[2069] أ: الحيوة.

المؤتور حتّى لم يدع في قوس الشُّبه والمطاعن /[٤١٩و] مِنْزَعًا، وأجاب بجواب ضعيف فاتر يشهد عليه لا له، وينطق بلسان فصيح أنّه متكلّف، وأنّ تلك المطاعن كانت بخلاف حاله طبعًا لا تطبُّعًا، لا جرم أنّها فضحت الجواب وخطبت عليه بالقصور.[2070] «وقلّ أن يضمر أحدٌ شيئًا إلا ويظهر –كما قال عليه السلام[2071]– على صَفَحَات وجهه أو فَلَتَات لسانه».[2072]

ولما انتهيتُ إلى هذا الموضع خاطبني المحسوس والمعقول فقالا: قد أخللتَ بقول رابع، وذلك أنّه طعن فينا، وأبطل حكمنا، وشكّك علينا، ولم ينتصر لنا، ولا أجاب عنّا، وأوّل ما افتتح كتابه بالطَّعن في اكتساب التَّصوّرات وهي نصف العلم، ثم[2073] شرع في إبطال المحسوسات، ثم ثلّث بالبديهيّات، ثم ربّع بالسَّمعيّات، ثم شكّك على الإمكان فقال: «إنّه ليس بمعلوم[2074] ولا متصوّر»، ثم شكّك على أنّ الممكن –لو ثبت أنّ في الوجود ممكنًا[2075]– محتاج إلى[2076] المؤثّر، ولم يُجب عن تلك الشُّكوك، وإنّما عارضها معارضة فزاد الحيرة حيرة واللبس لُبسًا، وكم في كتابه هذا من الأمور المتعارضة، والأدلّة المتدافعة، والأنظار المتخابطة، وكلّها انتصار[2077] للسَّفسطة.

واعلم أنّ هذا الرَّجل ممّن لا يتخالجنا[2078] الشَّكّ في فضله وفطنته، ولكنّا نقول على سبيل الإنصاف: إنّا قد تأمّلنا كتبه واعتبرنا تصانيفه فوجدنا فيها على إبطال البديهيّات بأنّها[2079] غير يقينيّة، وأنّ العلم القطعيّ التّامّ لا[2080] سبيل إليه في العلوم النَّظريّة. وهذا داء لا دواء له، وهذا أمر وَقَرَ في صدره،[2081] وكلّ مباحثه وتصانيفه توفيق[2082] عن محض السَّفسطة، ولا قوّة إلا بالله.

ثم سأل نفسه فقال: (**هذا إثبات كلام الباري سبحانه بكلامه سبحانه، وفي ذلك إثبات الشَّيء بنفسه، وهو محال[2083]**).

[2070] م: بالفصول.

[2071] أي علي بن أبي طالب.

[2072] **نهج البلاغة** للشَّريف الرِّضى، الحكمة ٢٦، ص ١٥٢؛ و**مائة عبد الوهاب على كلمات أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب**، ص ٦٣؛ و**دستور معالم الحِكَم ومأثور مكارم الشيم** للقاضي أبي عبد الله القطاعي، ص ٢٣.

[2073] أ – ثم.

[2074] أ – فقال إنّه ليس بمعلوم.

[2075] أ م: ممكن.

[2076] أ – إلى.

[2077] أ م: انتظار.

[2078] أي نعرف دون أدنى شك، ومن باب ذكر نفس الكلمة في شرح نهج البلاغة هو يقول: «واعلم أننا لا يتخالجنا الشك في أنه عليه السلام أفصح من كل ناطق بلغة العرب من الأولين والآخرين» انظر: **شرح نهج البلاغة** لابن أبي الحديد، ١٧٠/٦.

[2079] أ م: البديهيّات وأنّها.

[2080] أ – لا.

[2081] أ: صدوره.

[2082] أ: ترفيق.

[2083] م – وهو محال.

وأجاب فقال: (**بل هو إثبات كلام الباري بإخبار الرَّسول، والعلم بصدق الرسول[2084] لا يتوقّف على العلم بكونه متكلّمًا؛ لأنّا مهما علمنا أنّه لا يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذب علمنا صدقه سواء علمنا كلام الله تعالى أو لم نعلم**).

يقال له: هذا انتقال؛ لأنّك استدللتَ أوّلًا على ثبوت كلام الله تعالى بهذه الآية المخصوصة، وهي قوله ﴿وَكَلَّم اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾،[2085] فلمّا سألتَ نفسك وقلتَ: «هذا استدلال على الكلام بالكلام[2086]»، قلتَ «إنّما أستدلّ بإخبار الرَّسول عن كونه تعالى متكلّمًا»، فأَخبِرْنا عن هذا الاستدلال أهو ما يستدلّ به أصحابنا على كونه تعالى متكلّمًا –وهو أنّا نعلم من دين محمّد عليه السَّلام أنّ الله تعالى تكلّم بالقرآن، وأنّ القرآن[2087] كلامه– أم هو استدلال آخر بأن يقال: «إنّ محمّدًا عليه السَّلام قد ثبت أنّه صادق، وقد أخبرنا أنّ هذه الآية، وهي قوله ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾،[2088] /[٤١٩ظ] كلام الله تعالى»؟ فإن استدلّ بالأوّل فقد انتقل؛ لأنّه استدلّ بآية مخصوصة أنّه تعالى متكلّم، والآن قد بان أنّه لا أثر لهذه الآية بخصوصيّتها، بل الدَّليل هو قول النَّبيّ عليه الصَّلاة والسَّلام لنا "أنّ لله[2089] كلامًا في الجملة".

وإن استدلّ بالثَّاني قيل له: إنّه عليه السَّلام لو أخبرنا أنّ ﴿تَبَّت[2090] يدا أبي لهب﴾[2091] كلامُ الله لصحّ الاستدلال على أنّ لله[2092] تعالى كلامًا، فأيّ فائدة في تخصيص الاستدلال بقوله تعالى ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾؟[2093] ومعلوم أنّه[2094] لما شرع في الاستدلال بهذه الآية ما خصّها بالذِّكر إلا لأنّها تضمّن الحكم بأنّه تعالى قد كلَّم موسى، فالاعتراض على هذا الموضع وقع وهو: أنّه رام إثبات كونه متكلّمًا بشيء هو من جملة الكلام الذي يروم إثباته، وكان في الحقيقة مُثبِتًا للشَّيء بنفسه.

وإنّما يصحّ الجواب لو كانت الألفاظ من كلام الرَّسول صلّى الله عليه خاصّة، فيكون قد استدلّ على أنّ الله تعالى متكلّم بمجرّد إخبار الرَّسول عن أنّه تعالى متكلّم.

فإن قال: يمكن تصحيح الاستدلال من غير انتقال بأن يقال: الرَّسول أخبرنا عن هذه اللَّفظات المخصوصة أنّها حجّة علينا، وأنّه يجب اعتقاد مضمونها وحملها على موجب اللُّغة العربيّة، ومضمونُها على موجب اللُّغة[2095] العربيّة أنّه تعالى متكلّم، فوجب القول بأنّه متكلّم.

2084 أ – والعلم بصدق الرسول.

2085 سورة النِّساء، ١٦٤/٤.

2086 م – بالكلام.

2087 أ – وأنّ القرآن.

2088 سورة النِّساء، ١٦٤/٤.

2089 م – لله.

2090 أ م: ثبت.

2091 سورة تَبَّت، ١\١١١.

2092 م – لله.

2093 سورة النِّساء، ١٦٤/٤.

2094 أ – أنّه.

2095 م– على موجب اللُّغة.

يقال له: الرَّسول أخبَرَنا أنّ هذه الألفاظ المخصوصة حجّة علينا، ويجب علينا اعتقاد موجبها من حيث كانت كلامًا لله تعالى أو لا من حيث كانت كلامًا لله تعالى. والثَّاني[2096] ممنوع، ولا سبيل إليه،[2097] والأوّل مسلّم، لكنَّ السُّؤال قائم؛ لأنّه إن كان الاحتجاج بمجرّد الآية ففيه إثبات الكلام بالكلام، وإن كان بإخبار الرَّسول عن أنّها كلام الله تعالى فلا فرق بين هذه الآية وبين كلّ آية من القرآن، فتكون الحجّة في الحقيقة على أنّه تعالى متكلّم لا هذه الآية، بل قول الرَّسول أنّه متكلّم، وهذا هو الانتقال.

ثم يقال له: إنّك لما حكيتَ في هذه المسألة استدلال أصحابك عليها بالإجماع على كون الله تعالى متكلّمًا رتقتَ هذا الاستدلال وقلتَ: «إنّ إجماع المسلمين في هذا الموضع ليس إلا على اللَّفظ، أمّا المعنى الذي يقول به أصحابنا[2098] فهو ليس مُجْمَعًا[2099] عليه، بل لم يقل به أحدٌ إلا أصحابنا»، وهذا التَّزييف بعينه يرِدُ على استدلالك بالآية المذكورة /[٤٢٠و]، وعلى الاستدلال أيضًا بإخبار الرَّسول عن كونه متكلّمًا؛ لأنّ إخبار الرَّسول والآية إنّما يدلّان على مجرّد كونه تعالى متكلّمًا فقط، فأمّا على المعنى الذي يثبته أصحابكم فلا[2100] يدلّان.

فإن قلتَ: إذا كان الرَّسول عليه السَّلام قد قال: "إنّه تعالى متكلّم[2101]" أو كانت الآية تدلّ على أنّه تعالى متكلّم، وجب أن يُحمَل هذا النَّصّ على مسمّاه في اللُّغة، ومسمّاه في اللُّغة هو الكلام النَّفسانيّ، فإذًا الكلام النَّفسانيّ ثابت.

قلتُ: فلصاحب الدَّلالة المزيّفة أن يعتمد على مثل ذلك، وهو أن يقول: قد اتّفقت الآية كلّها على أنّه متكلّم وعلى إطلاق هذه اللَّفظة عليه، وإطلاقُها عليه[2102] يستلزم أن يكون مسمّاها في اللُّغة العربيّة ثابتًا له سبحانه، لكن مسمّاها في اللُّغة العربيّة ثبوتُ الكلام النَّفسانيّ، فإذًا هو متكلّم بالكلام النَّفسانيّ.

ثم حكى حجّة أصحابنا[2103] وهي: أنّ الأمر بلا مأمور عبث، وهو على الله محال.

واعلم أنّ أصحابنا لا يخرجون الحجّة هذا المخرج؛ لأنّ العبث هو الفعل الذي لا غرض له، فتكون الحجّة مبنيّة على كون الكلام فعلًا، ونحن نروم أن يستدلّ بها على أنّ الكلام فعل، فيلزم الدَّور. ولكن يجب أن يحتجّ بها على ما[2104] نقوله الآن، وذلك بعد أن نسلّم لهم أنّ الطَّلب[2105] غير الإرادة، وهو أن المعقول من الأمر في[2106] الشَّاهد اقتضاء شيء ما وطلبه، فإمّا أن يقتضيه الحيُّ من نفسه فيكون عزمًا، أو من غيره، وذلك

[2096] أ م: تعالى الثاني.

[2097] م + والأول إليه.

[2098] أ: أصحابه.

[2099] أ م: مجمع.

[2100] أ — فلا.

[2101] أ م: متكلّما.

[2102] م: على.

[2103] أ م: لأصحابنا.

[2104] أ — ما.

[2105] أ + عن.

[2106] م: من.

يستدعي حضورَ غيرٍ بمقتضى الفعل منه، فإثبات اقتضاء وطلب خارجٌ عن القسمين غيرُ معقول، ويبيّن ذلك أنّ الأمر إضافة أو صفةٌ ذاتُ إضافة، ولا يتحقّق إلا بين مضافين، فإثبات أمر بغير مأمور كإثباته بغير أمر، وكلاهما محال.

وأقوى ما يرد على هذه الحجّة أن يقال: أليس العلم لم يستدع معلومًا موجودًا، والقدرة لم تستدع مقدورًا موجودًا؟[2107] وكذلك الإرادة، فلمَ لا يجوز وجود أمر من غير مأمور كهذه الأشياء؟

والجواب: أنّ وجود العلم من غير معلوم[2108] موجودٌ قد غفلنا، وعلمنا[2109] صحّته، فإنّا نتصوّر ما لا وجودَ له أصلًا، فقد وجدنا الواقع[2110] يشهد بصحّة ذلك، فصار معلومًا يجري مجرى الأوّليّات التي[2111] تستغني عن البرهان، وكذلك القدرة تستغني عن وجود المقدور، بل يستحيل أن يكون متعلّق القدرة عندنا موجودًا، وكذلك الإرادة. فهذه الأشياء الثّلاثة قد رأيناها في الواقع استغنت عن وجود /[٤٢٠ظ] متعلّقاتها، وما وجدنا الطَّلب والاقتضاء كذلك، ولم نجده إلا مفتقرًا إلى شيء آخر يُطلَب منه الفعل الذي يتعلّق الاقتضاء به اللّهم إلا أن يُفسَّر الطَّلب والاقتضاء بأمر يرجع إلى العزم أو إلى التَّمنّي، فأمّا الطَّلب على حقيقته فلا يُعقَل إلا أن يضع بإزاء الطَّالب ذي الطَّلب مطلوبًا منه، فيكون ذا الفعل المطلوب، فيقع الطَّلب بإزاء المطلوب، ويقع الطَّالب بإزاء المطلوب منه، فهذه الأربعة متلازمة، لا يُعقَل انفراد بعضها عن بعض.

ويبيّن ذلك أنّ المخالفين لما[2112] أثبتوا كلام النَّفس جنسًا مفردًا عن الماهيّات المعروفة، وأثبتوه حاصلًا لذات الباري سبحانه؛ لأنّهم وجدوه في الشّاهد، زعموا [أنّها] ماهيّة معقولة غير هذه الماهيّات المعروفة بأسرها، فإنّ النَّفس تَعقِل ماهيّة الطَّلب، وتُميِّز بينه وبين سائر الماهيّات المتصوّرة، فلمّا[2113] ثبت لهم تصوّر هذه الماهيّة، وأنّ لها حقيقة في الوجود في نفس الأمر،[2114] أثبتوا بعد ذلك اتّصافَ ذات الباري سبحانه بها.

فيقال لهم: أنّا إذا[2115] نزلنا[2116] إلى ما تريدونه من إثبات هذه الماهيّة المفردة المخالِفة لسائر الماهيّات، فإنّا لا نعقلها ونتصوّرها إلا ملحوقة بثلاث ماهيّات أُخَر: ماهيّة الطَّالب وماهيّة المطلوب وماهيّة المطلوب منه، فإذا رفعنا ذلك أو شيئًا منه عن العقل لم يتصوّر الماهيّة الأولى وهي الطَّلب، فإذًا استدلالكم -إن صحّ- لم يثبت

[2107] م + وكذلك الإرادة موجودًا.

[2108] م + معلوم.

[2109] م — وعلمنا.

[2110] أ: وجد في الواقع.

[2111] م — التي.

[2112] أ م: إنّما.

[2113] أ: فلم.

[2114] نفس الأمر: «هو عبارة عن العلم الذّاتي الحاوي لصور الأشياء كلّها، كلّيّاتها وجزئيّاتها وصغيرها وكبيرها جملة وتفصيلًا عينيّة كانت أو علميّة». **التّعريفات** للجرجانيّ، ص ٣١٣.

[2115] أ — إذا.

[2116] أ م: أنزلنا.

به مطلوبكم، وهو كون الله تعالى طالبًا في الأزل، فالذي يقتضيه الاستدلال لا تقولون به،[2117] والذي تقولون به[2118] لا يقتضيه الاستدلال، فثبت فساد قولكم.

ثم إنّ صاحب الكتاب[2119] حكى عن ابن كلاب[2120] أنّه كان يُثبِت الكلام القديم إلا أنّه ليس بأمر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار. واعترضه فقال: (**إنّا لمّا[2121] وجدنا في النَّفس طلبًا واقتضاء، وبيَّنّا الفرق بينه وبين الإرادة أمكننا بعد ذلك أن نشير إلى ماهيّة معقولة، وندّعي ثبوتها لله تعالى، فأمّا الكلام الذي يغاير هذه الحروف والأصوات والأمر والنَّهي والخبر فغير معلوم التَّصوّر، فكان القول بثبوته لله تعالى محض الجهالة**).

فيقال له: هذا اعتراض صحيح، لكنّه يبطل أصل المذهب. فإنّا[2122] لما وجدنا في النَّفس طلبًا[2123] واقتضاء[2124] من الغير أن نفعل، وثبت الفرق بينه وبين الإرادة، إن ثبت ذلك أمكن أن يشار إلى ماهيّة معقولة وندّعي ثبوته لله تعالى، فأمّا إثبات كلام يغاير هذه الحروف والأصوات المعروفة ويغاير الطَّلب الذي لا يُعقَل /[٤٢١و] إلا من طالب ومطلوب منه، وهو مع ذلك أمر ونهي فغير معلوم التَّصوّر، فكان القول بثبوته لله تعالى محض الجهالة.

ثم قال: (**ومن أصحابنا من أثبت الكلام القديم أمرًا ونهيًا في الأزل. وقال [بعضهم]: إنّ المعدوم مأمور لكن على تقدير الوجود**).

قال: (**وهذا في غاية البعد؛ لأنّ الجماد [إذا] لم يجز أن يكون مأمورًا فالمعدوم الذي هو نفي محض كيف يُعقَل أن يكون مأمورًا؟**)

[يقال] له: أمّا الاعتراض فصحيح لفساد المقالة في نفسها، لا لأنّه في نفسه لا جواب عنه، فإنّ لأصحاب هذه المقالة أن يمنعوا استحالة كون الجماد مأمورًا على تقدير أن يصير[2125] حيًّا عاقلًا، ومن العجب

[2117] أ – به.

[2118] أ – به.

[2119] أ + إن.

[2120] هو أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كُلاب القطان البصري (ت ٢٤٠ هـ/٨٥٤م)، من أبرز المتكلمين بالبصرة في زمانه، صاحب التَّصانيف في الرد على المعتزلة. نقل أنّ الحارث المحاسبي أخذ علم النظر والجدل عنه، وكان يُلقّب كلابًا؛ لأنه كان يجر الخصم إلى نفسه ببيانه وبلاغته. وأصحابه هم الكلابية، وكان يردّ على الجهمية والمعتزلة. انظر: **طبقات الشَّافعي الكبرى** للسبكي، ٢/٢٩٩-٣٠٠؛ و**تبيين كذب المفتري** لابن عساكر، ص ٤٠٦؛ و**لسان الميزان** لابن حجر، ٣/٢٩٠-٢٩١.

[2121] أ م: لو.

[2122] أ: وإنّا.

[2123] أ: طلبان.

[2124] أ – واقتضاء.

[2125] أ – أن يصير.

أن يقال: يصحّ كون العدم الصِّرف مأمورًا على تقدير الوجود، ولا يقال: يصحّ كون الجماد مأمورًا على تقدير الفهم والتّصوّر.

[ويقال له: إنّه] إذا ورد على وجه الإلزام كان لصاحب المقالة أن يخرج من[2126] الإلزام بأن يمنع حكمه، لكنّ المقالة على التّحقيق فاسدة في نفسها؛ لأنّ المعدوم لا يُعقَل كونه مأمورًا، وقولهم: «على تقدير الوجود» كلامٌ معناه الشّرط، وتقديره أنّه مأمور لو كان موجودًا، فإمّا أن يكون الشّرط داخلًا على كونه مأمورًا أو لا يكون كذلك، فإن كان الأوّل كان فحوى الكلام: أنّ المعدوم ليس بمأمور، لكن إذا وجد كان مأمورًا، وهذه هي المقالة الثّالثة التي سيأتي ذكرها. وإن كان الثّاني كان معناه: أنّ المعدوم مأمور حال كونه معدومًا، وأنّه موصوف بالمأموريّة قاهرًا[2127] قبل الوجود، فيكون قولهم: «هو[2128] مأمور على تقدير الوجود» كلامًا لا حاصل له.

[ثم قال:] (**ومن[2129] أصحابنا من قال: [إنّه] كان في الأزل أمرًا [من] غير مأمور، ثمّ لمّا استمرّ وبقي صار المكلّفون بعد دخولهم في الوجود مأمورين بذلك الأمر، كالإنسان إذا أخبره نبيّ صادق أنّه سيُرزَق ولدًا، لكنّه يموت قبل وجود الولد، فإنّه قد يقول لبعض النّاس: «إن أدركتَ ولدي بالغًا فقل له: إنّ أباك كان يأمرك بتحصيل العلم». فهاهنا قد وجد الأمر والمأمور معدوم، [حتى أنّه لو بقي ذلك الأمر إلى أوان بلوغ ذلك الصبيّ لصار مأمورًا بذلك الأمر]**).

[يقال] له: قد[2130] بيّنّا أنّ الأمر بغير مأمور لا يُعقَل. فأمّا [المثال] الذي ذكرتَ بالوالد [هو] آمِرٌ للوصيّ، والوصيّ هو الآمر للولد بعد بلوغه: والتّعلق بقوله: «إنّ أباك كان يأمرك بتحصيل العلم» تعلّق ضعيف؛ لأنّه إمّا أن يتعلّق بالعبارة واللّفظ أو المعنى. والأوّل باطل؛ /[٤٢١ظ] لأنّ كلامنا ليس في العبارة، ولا النّزاع في تسمية الطّلب، لو فرضناه حاصلًا من غير مطلوب منه أمرًا –وعلى أنّا لا نسلّم حسن إطلاق هذه الألفاظ– وإنّما قد يقال: «إنّ أباك كان يتمنّى وجودك واشتغالك بالعلم» أو «إنّ أباك أمرَني أن[2131] آمُرَك بتحصيل العلم» وإن ثبت أنّ هذا اللّفظ قد يُستعمَل كما ذكره فهو مجاز، بيان ذلك: أنّه[2132] لو قال الصّبيّ لغيره عند بلوغه وأداء الرِّسالة إليه: «إنّ أبي أمرني أن أشتغل بالعلم» لصحّ من ذلك الغير أن يكذّبه ويقول له: «إنّ أباك ما رآك ولا كنتَ موجودًا في أيام حياته، وإنّما أمر مَن أمرك»، ولو كان حقيقة لما صحّ تكذيبه، فقد بطل تعلّقه باللّفظ.

وأمّا الكلام في المعنى فلا دلالة من قوله: «إنّ أباك كان يأمرك بتحصيل العلم» على صحّة وجود الطّلب من غير مطلوب منه، ويبيّن [ذلك]: أنه لو فرضنا ارتفاع الواسطة –وهو الشّخص الذي أوصى إليه الوالد– لما صحّ أن يُعقَل الطّلب اللّهم إلا أن يكون على وجه التّمنّي كما يقول الإنسان: «ليت لي ولدًا كنتُ أُشغِلُه

[2126] أ – من.
[2127] أ م: قاحرًا.
[2128] م – هو.
[2129] م – ومن.
[2130] م – قد.
[2131] أ: أو.
[2132] أ – أنّه.

بالعلم» أو يقول: «إن رُزقتُ ولدًا أَشغلتُه بالعلم»، فيكون ذلك إخبارًا على سبيل الفرض لا طلبًا. فقد ثبت أنّ الطَّلب قبل وجود من يُطلَب منه الشَّيءُ غيرُ معقول.

ثم حكى حجّة لأصحابنا وهي: (**أنّه تعالى لو كان في الأزل متكلّمًا بقوله**[2133] ﴿**إِنَّا أَرْسَلْنَا [نُوحًا]**﴾[2134] **–وهو إخبار عن الماضي– لكان كاذبًا، وذلك محال**).

وأجاب فقال: (**الخبر في الأزل واحد، وإنّما تختلف إضافته بحسب اختلاف الأوقات وبحسب ذلك تختلف الألفاظ الدَّالّة عليه، كما في العلم**).

يقال له: ألستَ في سائر كتبك تذهب إلى أنّ العلم بأنّ الشَّيء سيوجد ليس هو عين العلم بوجوده إذا وجد وتجعلهما[2135] مختلفين؟ فإذا حملتَ الخبر على العلم وجب أن يكون الخبر عن كون[2136] الشَّيء سيوجد مخالفًا للخبر عن كونه موجودًا الآن، وعن كونه قد وجد في الماضي، ويلزم من ذلك محذوران:

أحدهما: أن يكون كاذبًا إذا أخبر عن أنّه أرسل ولم يكن قد أرسل، كما يكون جاهلًا لو قدّرنا أنّه[2137] عالم بوجود زيد، وزيدٌ لم يوجد، وإنّما سيوجد.

والثَّاني أن يكون الخبر القديم متعدّدًا لا واحدًا، كما كانت العالميّات عندك متعدّدة لا واحدة، وأنت فلا تذهب إلى تعدّد الخبر.

وقد كلّمتُ بعضَ الأشعريّة مرة في هذه المسألة وألزمتُه أن يكون كلّ كلام يتكلّم به النَّاس من أوامرهم ونواهيهم وأخبارهم واستخبارهم كلامَ الله تعالى؛ لأنّ كلامهم فعله /[٤٢٢و] تعالى على أصولهم، وكلامهم دالّ على المعنى النَّفسانيّ لا محال، فيكون ذلك المعنى النَّفسانيّ قائمًا بذات الفاعل له، وهو الله سبحانه، ولا معنى لكونه متكلّمًا عندهم إلا ذلك. وفي ذلك كون هجاء ابن الزِّبَعْرَى[2138] لرسول الله صلى الله عليه كلامَ الله تعالى، وهذا أشنع جدًّا، بل كفر باتّفاق الأمّة.

[2133] م— بقوله.

[2134] سورة نوح، ١/٨١.

[2135] م: وتجعلها.

[2136] أ م: أنّ.

[2137] م — أنّه.

[2138] هو عبد الله بن الزِّبَعْرَى بن قيس بن عدي السهمي القرشي، أبو سعد، من بني سهم من قبيلة قريش المضرية العدنانية. شاعر قريش ومكة الأول، عرف بحبه لقبيلته وتمسكه في الدِّفاع عنها، وكان لشعره دور كبير في مناهضة الدَّعوة الإسلامية والرَّد على شعراء المسلمين من مثل حسان بن ثابت وكعب بن مالك، وقد وثق في شعره معظم المعارك التي قامت بين النبي صلى الله عليه وسلم وقريش؛ من بدر وأحد والخندق وغيرها. هرب بعد فتح مكة إلى نجران، ثم عاد إلى مكة، واعتذر للنبي، ومدحه. انظر: **المغازي** للواقدي، ٢٠١/١، ٣٠٢؛ و**السِّيرة** لابن هشام، ٥٧/١، ٣٥٩؛ و**أسد الغابة** لابن الأثير، ١٥٩/٣–١٦٠.

وإن قالوا: إنّه تعالى فعل هذه الأصوات والحروف فينا، ولكنّها ليست دالّة على قيام المعنى المطابق لها بذاته سبحانه، بل يكون المعنى المطابق[2139]قائمًا بذات الإنسان فقط.

قيل لهم: فإذًا لا يبقى لكم دلالة على قيام المعنى النَّفسانيّ الذي تثبتونه بذات الباري سبحانه؛ لأنّكم استدللتم على ذلك بأنّه تعالى أحدث هذا القرآن المتلوّ بيننا وهو كلام مركّب من حروف وأصوات دالّة على معان مخصوصة، فلا بدّ من قيام تلك المعاني[2140] التي هي مدلولات هذه الألفاظ بذاته تعالى؛ لأنّه مُحدِث تلك الألفاظ، ومُحدِث[2141] اللَّفظ لا بدّ أن يقوم مدلوله بذاته، وهذه هي الحجّة التي اعتمد عليها هذا المصنّف في كتابه المسمّى **نهاية العقول**،[2142] وهي أقوى حججهم وأشبَهُها بالمباحث النَّظريّة، ولا شبهة أنّ هذا الكلام بعينه[2143] مطّرد في شعر ابن الزِّبَعْرَى وغيره.

فقد بان أنّ الجمع بين القول بالخبر والقول بكلام النَّفس يلزم عليه أن يكون كلّ كلام في الوجود كلامَ[2144] الباري سبحانه وتعالى.

[١٨] مسألة

في أنّ كلام النَّفس القديم بتقدير ثبوته هل هو واحد في ذاته أم لا؟

قال: (**إنّ بعض أصحابنا أثبت لكلام**[2145] **النَّفس القديم خمس معان، وهي: الأمر، والنَّهي، والخبر، والاستخبار، والنِّداء**).

قال: (**وهذا ليس بصحيح، بل هو شيء واحد؛ لأنّ حقيقة الكلام هو الخبر. والأمر والنَّهي أيضًا خبر؛ لأنّه إخبار عن ترتُّب الثَّواب أو العقاب على الفعل والتَّرك**).

أقول: إنّ حقيقة الطَّلب من حيث هو طلب لا يمكن إنكارها؛ لأنّا نجد اقتضاء، ونفرّق بينه وبين الخبر –وهو الحكم بأمر على أمر– كما نجد الفرق بين أمرين مختلفين، ولو كان الاقتضاء الموجود هو الخبر لَيُطرَق إليه التَّصديق والتَّكذيب، ومعلوم أنّه لا يُطرَق إليه.

2139 أ م + إمّا.

2140 م — المعاني.

2141 م – تلك الألفاظ ومحدث.

2142 انظر: **نهاية العقول** لفخر الدِّين الرَّازي، ٣٢٦/٢.

2143 م — بعينه.

2144 م – في الوجود كلام.

2145 أ م: كلام.

إن قيل: فإذا كنتم أنتم لا تثبتون كلام النَّفس فما هذا[2146] الاقتضاء الذي قد اعترفتَ أنّا نجده؟ وما هذا الحكم بأمر على أمر[2147] فإنّا نجده أيضًا من نفوسنا؟

قيل: أمّا الاقتضاء فهو عندنا الإرادة، ولم يدلّ دليل على أنّه نوع آخر زائد عليها، وأمّا الحكم بأمر على أمر فهو /[٤٢٢ظ] من باب الاعتقادات؛ لأنّ العلم قسمان: تصوّر وتصديق، فالتَّصوّر حصول معنى الشَّيء في الذِّهن فقط، ولا نحكم عليه بأمر. والتَّصديق هو حكم الذِّهن بأمر على أمر، فهذا الحكم الذي يسمّى تصديقًا إن كان مطابقًا [للواقع] كقولنا: «السَّماء فوقنا[2148]» سُمِّي علمًا، وإن كان غيرَ مطابق كقولنا: «الأرض فوقنا» سُمِّي جهلًا، وكلاهما نوعان تحت جنس الاعتقاد.

إن قيل: كيف قلتَ: «العلم نوعان»، ثم قسّمتَ أحد النَّوعين إلى نوعين آخرين أحدهما نفس العلم، وقد قلتَ أوّلًا: «العلم كذا وكذا».

قلتُ: المراد بقولنا «العلم إمّا تصوّر أو تصديق» مطلق الشُّعور الذي يدخل تحته العلم والجهل والظَّن، وكلّ ذلك داخل تحت مسمّى الشُّعور.

قيل له: لو كان الطَّلب عائدًا إلى الخبر لما جاز العفو من الباري تعالى عن[2149] المذنبين؛ لأنّ الأمر والنَّهي على هذا الفرض يصير تقديره: "أنا أعاقب على ترك الفعل الفلانيّ" والخلف في خبر الله تعالى محال؛ لكنّه يُجيز[2150] العفو، فلا يصحّ منه أن يردّ الأمر والنَّهي إلى الخبر.

[١٩] مسألة

في أنّه يستحيل أن يكون كلامه كذبًا

احتجّ على ذلك بأنّ الكذب نقص، والنَّقص على الله محال.

يقال [له:] ألستَ القائل «إنّ حديث النقص والكمال من باب الخطابة، وليس من مقدّمات البرهان»؟

2146 م – هذا.

2147 م – على أمر.

2148 م – السَّماء فوقنا.

2149 أ: غير.

2150 أ: يخبر.

ثم قال:[2151] (**[إنّه] لو كان كاذبًا لكان كاذبًا[2152] بكذب قديم، ولو كان كذلك لاستحال منه الصِّدق، لكن التَّالي[2153] محال؛ لأنّ كلّ من علم شيئًا صحّ منه أن يخبر عنه في نفسه خبرًا صادقًا، وذلك معلوم بالضَّرورة**).

فيقال له: هذا ينعكس عليك بأن يقال: لو كان صادقًا بصدق قديم لاستحال منه الكذب، لكنّ التَّالي[2154] محال؛ لأنّ كلّ من علم شيئًا أمكنه[2155] أن يخبر عنه لا على فوق معلومه، فإنّا قد نعلم أنّ العالم محدَث، ثم نُجيز[2156] في أذهاننا بخلاف ما نعلمه فنقول: العالم قديم، والمراد من ذلك أن نركّب قضيّة ذات موضوع ومحمول، فموضوعها العالم ومحمولها القديم، وذلك معلوم بالضَّرورة.

فإن قلتَ: ذاك ليس حكمًا جازمًا، بل هو تقديرٌ وفرضٌ، فيكون بالحقيقة مشروطًا بشرط وإن لم نذكر، كأنّك قلتَ: «إن كان العالم قديمًا» أو «لو كان العالم قديمًا».

قلتُ: هذا باطل؛ لأنّه لو صحّ ذلك لبطلت القضاء الحمليّة الكاذبة، وفي ذلك بطلان العكوس والتَّناقض وسائر القواعد المنطقيّة.

ثم سأل نفسَه فقال: (**[هب أنّ] ما ذكرتَه[2157] يدلّ على [أنّ] ذلك الخبر القديم** /[٤٢٣و] **صدق، ولكنّه لا يدلّ على[2158] كون [هذه] الألفاظ صادقة[2159]**).

وأجاب فقال: (**هذا لازم للمعتزلة كما هو لازم لنا؛ لأنّهم جوّزوا الحذف والإضمار لحكمة[2160] لا نطّلع عليها، وتجويز ذلك يرفع الوثوق عن هذه الظَّواهر**).

يقال له: هب أنّ هذا لازم للمعتزلة، ما الذي يفيدك أنت في تصحيح استدلالك؟ ثم يقال: إنّ المعتزلة لا تُجيز الحذف والإضمار مطلقًا، وإنّما تُجيزه بشرط البيان المفصّل، والمجمَلُ[2161] بحيث يفقد البيان على أحد القسمين لا يجوز الحذف والإضمار، فهم في سائر أحوالهم لا يزول وثوقهم بالظَّواهر، وأنتم لا[2162] يمكنكم ذلك، فالإشكال لازم لكم لا لهم.

[2151] أ م + قال.

[2152] م – لكان كاذبًا.

[2153] أ م: الثاني.

[2154] أ م: الثاني.

[2155] أ — أمكنه.

[2156] أ: نخبر.

[2157] أ + فقال ما ذكرته.

[2158] أ — على.

[2159] أ: صادقًا.

[2160] أ م: بحكم.

[2161] أ م: المفصل أو المجمل.

[2162] م: فلا.

[٢٠] مسألة

في رؤيته تعالى هل يصحّ أم لا؟

حكى حجّة أصحابنا وهي: أنّه لو صحّ أن يكون مرئيًّا لرأيناه الآن.

واعترضها فقال: (**لو سلّمنا أنّ رؤية الأشياء في الشّاهد واجبة إذا صحّت، لكنّ رؤية الله تعالى مخالفة لرؤية المخلوقات، فلا يلزم من وجوب**[2163] **حصول [رؤية] المخلوقات عند صحّتها وتكامل الشّرائط وارتفع الموانع وجوب**[2164] **حصول رؤية الله تعالى عند ذلك؛ لأنّ المختلفيْن لا يجب اشتراكهما في الأحكام**).

أقول: إنّ الرُّؤية من حيث هي رؤية لا يتصوّر فيها الاختلاف –وإن اختلفت المرئيات–؛ لأنّها عبارة عن اكتساب [كشف] مخصوص زائد على العلم، وهذا الكشف من حيث هو هو لا يُتصوَّر اختلافه؛ لأنّا نعلم بالضَّرورة تساوي مسمّيات الرُّؤية وتماثلها كما نعلم بالضَّرورة[2165] تساوي الأجسام في الجسميّة، والوجودات – عند من أثبتها صفات– في مسمّى الوجود، ولو جاز الشّكّ في تماثل مسمّى الرُّؤية لجاز أن نشكّ في تساوي السَّواد في كونه سوادًا، وفي ذلك بطلان الطَّريق إلى تماثل المتماثلات كلّها.

[٢١] مسألة

في كونه تعالى واحدًا[2166]

استدلّ بدليل التّمانع، وقال في جملة التَّقرير: (**ولا يجوز أن يقع مقدور أحدهما دون الآخر؛ لأنّ الذي لا يوجد مقدوره يكون عاجزًا، فعاجزيّته إن كانت أزليّة فهو محال؛ لأنّ العجز إنّما يُعقَل عما يصحّ وجوده، ووجود المخلوق الأزليّ محال، فالعجز عنه أزلًا محال، وإن كانت حادثة فهو محال؛ لأنّ هذا إنّما يُعقَل إذا كان قادرًا في الأزل ثم زالت قادريّته، لكن ذلك يقتضي عدم القديم، وهو محال**).

ولمعترض أن يعترض على الوجه الأوّل وقال:[2167] هذا معارض بالقادرية بأنّها عندك أزليّة، والقدرة إنّما تُعقَل على ما يصحّ وجوده،[2168] ووجود المخلوق الأزليّ محال، فالقدرة عليه أزلًا محال.[2169]

فإن قلتَ: هو /[٤٢٣ظ] قادر في الأزل على ما يصحّ[2170] وجوده فيما لا يزال.

[2163] أ م: وجب.

[2164] أ م: وجب.

[2165] م: بالضروريّة.

[2166] أ م: واحد.

[2167] أ م: وقلت.

[2168] م – وجوده.

[2169] م – عليه أزلًا محال.

[2170] أ + في.

قلتُ: وهو عاجز في الأزل عمّا يصحّ وجوده فيما[2171] لا يزال.

وعلى الوجه الثّاني: فإنّك سألتَ نفسَك في مسألة حدوث الأجسام حيث[2172] استدللتَ على استحالة عدم القديم فقلتَ: «أليس الله تعالى كان قادرًا من الأزل [إلى] الآن على إيجاد زيد، فإذا أوجده فقد زالت قادريّته، فقد عدم [ذلك التّعلّق] القديم؛ لأنّ إيجاد الموجود محال، فقد زالت القادريّة القديمة[2173]».

فأجبتَ عن ذلك فقلتَ: «الذي عُدِم هو تعلّق لا وجود له في الأعيان، والقدرة القديمة بحالها لم تعدم وإنّما[2174] عدمت الإضافة بينها وبين هذا المقدور خاصّة»، وهذا يرد عليك في هذا الموضع؛ لأنّ أحد الإلهين إذا امتنع عليه إيجاد مقدور لأجل تعارضه الإلهَ الآخرَ له، فإنّ قدرته القديمة لم تعدم وإنّما عدم التّعلّق، وهي النِّسبة التي بين القدرة القديمة وهذا المقدور. فقد ظهر أنّ الاعتماد على هذا الكلام في تقرير دلالة التّمانع يناقض ما تقدّم من كلامك.

[القسم الثّاني في الأفعال]

[١] مسألة

في أنّا فاعلون

احتجّ لمذهبه بوجوه:

منها: (**أنّ العبد حال الفعل إمّا أن يمكنه التّرك أو لا يمكنه التّرك، فإن لم يمكنه التّرك فقد بطل قول المعتزلة، وإن أمكنه فإمّا أن لا يفتقر ترجيح الفعل على التّرك إلى مرجّح، وهو باطل؛ لأنّه تجويز ترجّح أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجّح؛ أو يفتقر، ذلك المرجّح إن كان من فعله عاد التّقسيم، ولا يتسلسل، بل ينتهي إلى مرجّح لا يكون من فعله، ثم عند حصول ذلك المرجّح إن أمكن أن لا يحصل [ذلك] الفعل، فلنفرض ذلك، فحينئذ يحصل الفعل تارة، ولا يحصل أخرى،[2175] مع أنّ نسبة ذلك المرجّح إلى الوقتين سواء، فاختصاص أحد الوقتين بالحصول والآخر بعدم الحصول يكون ترجيحًا لأحد طرفي الممكن المتساوي**

[2171] م – فيما.

[2172] أ – حيث.

[2173] م – القادريّة القديمة.

[2174] أ م: وإنّها.

[2175] أ: أخر.

على الآخر من غير مرجّح، وهو محال. وإن امتنع أن لا يحصل فقد بطل قول المعتزلة بالكليّة؛ لأنّه متى حصل المرجّح وجب الفعل، ومتى لم يحصل امتنع، فلم يكن العبد مستقلًّا بالاختيار).

قال: (**وهذا كلام**[2176] **قاطع**).

أقول: يكفيهم للمعتزلة أن يقولوا: نحن نقول في هذا ما تقوله أنت في فاعليّة الباري تعالى، فإنّ هذا التّقسيم بذاته وارد هناك، فإن كانت نتيجته –وهي قولك «وجب أن لا يكون الواحد منّا مستقلًّا بالاختيار»– صادقة هناك والباري موجب بالذّات، وإلا فجوابك جوابنا.

فإن قال: إرادة الباري قديمة واجبة التّعلّق بالأشياء في أوقاتها على صفاتها المخصوصة، وهذا لا يمكن تحقيقه في /[٤٢٤و] العبد؛ لأنّ قدرته وإرادته حادثتان.

قيل: فعلى هذا يكون الباري تعالى عندك موجبًا بالذّات، وإنّما سمّيته قادرًا مختارًا تسمية لفظيّة؛ لأنّه لا سبيل له إلى الانفكاك عمّا اقتضته إرادته القديمة، فلا يبقى بين هذا المذهب وبين مذهب الفلاسفة فرق أصلًا؛ لأنّه عندهم ذات تقع الأشياء عنها على طريق الوجوب الضّروريّ، وهي مع ذلك عالمة بما تفعله، وهو عين مذهب الأشعريّة على هذا التّفسير.

ثم يقال له: لمَ لا يجوز أن يكون الفاعل قبل أن يفعل يمكنه أن لا يفعل بدلًا عن أن يفعل؟

قوله:[2177] «إمّا أن لا يفتقر ترجّح الفاعليّة على التّاركيّة إلى مرجّح، أو يفتقر». قلنا: المختار في هذا المقام أنّه يفتقر، وإن كان القسم الأوّل قد قال به كثير من شيوخنا.

قوله: «ذلك المرجّح إمّا أن يكون من فعله أو لا من فعله». قلنا: قد قال بعض شيوخنا قد يكون من غير فعله، وهو أن يعلم بالضّرورة ما في الفعل من المصلحة الدّاعية إلى إيجاده، فإنّ هذا العلم ليس من فعله، بل واجب عن قوّة العقل، وقد يكون من فعله بأن يعتقد أنّ في الفعل[2178] مصلحة أو يظنّ، ولهذا يفعل النّاس أفعالهم على حسب ما يتوهّمون من المصلحة، أصابوا في ذلك الوهم أو أخطؤوا. واعلم أنّ هذا القسم عند التّحقيق عائد إلى القسم الأوّل؛ لأنّا لا نفعل ذلك الظّنّ أو الوهم إلا بأن نرى إمّا أمارات وقرائن تقتضي كوننا ظانّين أو متوهّمين أن في الفعل مصلحة، فالظّنّ والوهم أيضًا على طريق الإيجاب حصلا، [فعاد] الأمر إلى قسم واحد، وهو أنّ المرجّح ليس من فعل العبد.

[2176] أ م: الكلام.

[2177] أ م: قولك.

[2178] م: أنّ بالفعل.

قوله: «عند حصول ذلك المرجِح هل يمكن أن لا يحصل الفعل أم لا بدّ من حصوله؟». قلنا: بل يمكن أن لا يحصل الفعل.

قوله: «فلنفرض تارة واقعًا وتارة غير واقع، والمرجّح في كلّ واحد من الوقتين على حدٍّ سواء». [قلنا:][2179] فليكن كذلك، فما الذي[2180] يلزم؟

قوله: «يكون اختصاص أحد الوقتين بالوقوع دون الثّاني ترجيحًا من غير مرجّح». قلنا: ولمَ قلتَ إنّ ذلك[2181] محال؟ فإنّ الذي مَنَعت البديهةُ منه هو[2182] وقوع أثر لا عن مؤثّر، فأمّا التّرجيح فقط من غير مرجّح فلا نسلّم أنّ ذلك محال، ولا البديهة مَنَعت منه. مثال الأثر عن غير مؤثّر: متحرّك، فهذا لا ريب في امتناعه. ومثال التّرجيح لا عن مرجّح:[2183] حركة صدرت عن محرّك في وقت دون وقت، والمحرِّك موجود في كلا الوقتين، فهي حركة عن محرّك /[٤٢٤ظ]، لكنّها لم تقع في أحد الوقتين دون الآخر عن مرجّح يخصّ أحد الوقتين، فلا يلزم من انتفاء المرجّحيّة انتفاء أصل المؤثريّة.

فإن قيل: أفتُجيز على الإطلاق التّرجيح من غير مرجّح؟

قلتُ: إذا كان المؤثّر قادرًا فنعم، وإذا كان موجبًا فلا. مثال ترجيح القادر[2184] من غير مرجّح مَن تَوسَّط دارًا ذات أبواب وكانت نسبته إلى كلّ الأبواب واحدة، ودعاه الدّاعي إلى الخروج فإنّه يسلك بابًا لا يخصّه بترجيح على غيره، والعلم بذلك ضروريّ. ومثال ترجيح الموجِب من غير مرجّح أن يكون الثِّقل يوجب الهواء في وقت دون وقت مع تساوي الأحوال كلّها، فإنّ ذلك ممتنع، والعلم به ضروريّ أيضًا. والحاصل أنّه لا دليل لهم على امتناع التّرجيح من غير مرجّح على الإطلاق إلا دعوى الضّرورة، وهي مقابلة من جانبنا بمثلها في حقّ القادر، وإذا وقفتَ هذه المقدّمة بين هاتين الدّعوتين بطلت الشُّبهة.

ومنها: **(أنّه لو كان العبد مُوجِدًا لأفعال نفسه لكان عالمًا بتفاصيلها؛ إذ لو جوّزنا[2185] الإيجاد من غير علم لبطل دليل إثبات عالميّة الله تعالى. ولأنّ القصد الكليّ لا يكفي في حصول[2186] الفعل الجزئيّ؛ لأنّ نسبة الكليّ إلى جميع الجزئيّات على السّواء، فليس حصول بعضها أولى من حصول الباقي، فثبت أنّه لا بدّ من القصد الجزئيّ، وهو مشروط بالعلم الجزئيّ،[2187] فثبت أنّه لو كان الواحد منّا موجدًا لأفعاله لكان عالمًا بتفاصيلها، لكنّه[2188] ليس عالمًا بتفاصيلها، أمّا أوّلًا ففي حقّ النّائم، وأمّا ثانيًا فلأنّ الفاعل للحركة البطيئة قد فعل السُّكون في بعض الأحياز، والحركة في بعضها مع أنّه لا شعور له بذلك السُّكون،**

[2179] هنا بياض بمقدار كلمة، ولعل الصّواب ما أثبتناه.

[2180] م – فما الذي.

[2181] م: مرجّح ولم قلنا ذلك.

[2182] أ: وهو.

[2183] م – لا عن مرجّح.

[2184] أ + بين.

[2185] أ م: جوّز.

[2186] م: وحصول.

[2187] أ م: بالجزئيّ.

[2188] م: لكنّهم.

وأمّا ثالثًا فلأنّ عند أبي علي وأبي هاشم مقدور العبد ليس نفس التَّحصيل في الحيّز، بل علّة ذلك التَّحصيل،[2189] مع أنّه لا شعور لأكثر الخلق بتلك العلّة لا جملة ولا تفصيلًا).

أقول: إنّ الجواب عن هذه الشُّبهة يختلف باختلاف مذهبي الشَّيخين أبي هاشم وأبي الحسين رحمهما [الله]، أمّا أبو الحسين فإنّه يسلّم له أنّه متى كان فاعلًا لأفعال نفسه كان عالمًا بها لما ذكره من الدَّليل، بل لدليل[2190] آخر، وهو: أنّ الفاعل إنّما يفعل إذا دعاه الدَّاعي، فما لم يتصوّر ما يفعله لا يفعله.[2191]

فأمّا احتجاج المخالف على هذا الحكم بقوله: «لو جوّزنا الإيجاد[2192] من غير علم لبطلت دلالة عالميّة الله تعالى» فلقائل أن يقول: إنّها لا تبطل؛ لأنّ دلالة عالميّة الباري هو أنّه قد يفعل الأفعال المحكمة الكثيرة،[2193] ولا يلزم من[2194] صدق قولنا: «لا يجوز /[٤٢٥و] إيجاد الأفعال المحكمة الكثيرة[2195] من غير علم»[2196]

وأمّا قوله: «القصد الكليّ لا يكفي في حصول [الفعل] الجزئيّ» قلنا: لا نسلّم، بل الواقع خلافه؛ لأنّ الماشي من بلد إلى بلد يريد بإرادةٍ[2197] كليّة السَّفرَ إلى ذلك البلد المخصوص، وقد يمشي وهو في كثير من الأوقات غافل عن تلك الحركات المخصوصة الذي يحرّكها، لا يشعر بأعيانها، بل يشعر بأنّه متوجّه إلى البلد الفلانيّ، وقاصد قصدًا كليًّا إلى الحصول فيه، فأمّا إنّ كلّ حركة يحرّكها ويقطع بها[2198] الأجزاء التي لا تتجزّأ من المسافة، يقصد إليها بإرادات مخصوصة تصدر عن علوم ودواع مخصوصة فلا، والعلم بذلك ضروريّ.

قوله: «نسبة القصد الكليّ إلى جميع الجزئيّات واحدة» قلنا:[2199] هذا إنّما يلزم أن لو كان في العدم ماهيّات متقرّرة تكون نسبة القصد الكليّ إليها نسبة واحدة، فأمّا من لا يقول بذلك فلا يلزمه هذا الكلام، بل يقول: إنّ الإنسان يدعوه الدَّاعي [إلى] الحركة المطلقة في هذه الجهة المخصوصة، فهذا الدَّاعي الكليّ يكفي في حصول جزئيّات الحركة، ولم تكن من قبل متعيّنة، ولكنّها تتعيّن مع وجودها، ومما يحقّق هذا أنّه [لو] توقّف حصول جزئيّات الحركة على تصوّر هذه الجزئيّات من حيث هي جزئيّات لكانت هذه الجزئيّات موجودة من قبل أن يُوجِدها الفاعل؛ لأنّا قبل حدوث هذه الحركة ما كنّا نتصوّر إلا[2200] الحركة فقط، لا هذه الحركة

[2189] أ – التَّحصيل.

[2190] م – بل لدليل.

[2191] م – لا يفعله.

[2192] أ: جوّزنا بالإيجاد؛ م: جوّز بالإيجاد.

[2193] م + من غير علم.

[2194] م – ولا يلزم من.

[2195] م – المحكمة الكثيرة.

[2196] أي لا يلزم من صدق قولنا ... إبطال دلالة عالميّة الله تعالى.

[2197] أ م: إرادة.

[2198] أ: به.

[2199] م – قلنا.

[2200] أ: إلى.

المخصوصة. فأمّا تصوّر هذه الحركة[2201] على شخصيّتها المخصوصة فإنّه لا يحصل إلا بعد وجودها، ولو[2202] توقّف وجودها على ذلك لزم الدّور.

فقد بان إذًا أنّ أبا الحسين يوافق على المقدّمة الأولى من هذه الشُّبهة لا بتلك الدّلالة بل بغيرها، فأمّا المقدّمة الثّانية وهي قوله: «لكنّ الواحد منّا غير عالم بأحوال نفسه» فإنّ أبا الحسين يمنعها ولا يعترف بها. والوجوه[2203] الثّلاثة التي ذكرها المخالف لا يلزمه؛ لأنه يقول: «إنّ النّائم والسّاهي يتحرّكان لداع وإن لم يذكراه» ولا يقول: إنّ البطء في الحركات لتخلّل السّكنات؛ لأنّه لا يُثبِت الجزء، ولا يقول بأنّ الكون معنًى يوجب حصول الجوهر في الحيّز، فقد سقطت الوجوه الثّلاثة عنه.

وأمّا الجواب عنها على طريقة شيخنا أبي هاشم رحمه الله فإنّه يقول: «لا نسلّم أنّ الفاعل يجب أن يكون عالمًا بما يفعله» وقد تكلّمنا على احتجاج المخالف على ذلك بقوله: «لو لم[2204] يكن كذلك لما صحّ دليل عالميّة الباري تعالى»، والوجه الثّاني لا يلزم على أصول أبي هاشم؛ لأنّه لا يقول: إنّ الحركات الجزئيّة /[٤٢٥ظ] متوقّفة على القصد الكليّ، ولا على[2205] القصد الجزئيّ. وعنده أنّ حقيقة القادر هو من يفعل وإن لم يَدعُه داعٍ إلى الفعل، ويدخل في ضمن[2206] هذا أنّه لا يجب أن يكون مريدًا لما يفعله، كم نفعل الشّيء في حال سهوه عنه. فقد سقط الاحتجاج بهذه الشُّبهة على أصوله.

ومنها قوله: (**إذا[2207] أراد العبد تسكين جسم وأراد الله تحريكه فإمّا أن [لا] يقعا، وهو محال؛ لأنّ المانع من وقوع مراد كلّ واحد [منهما] وجودُ مراد الآخر، فلو امتنعا معًا لوجدا[2208] معًا، أو يقعا [معًا] وهو محال، أو يقع أحدهما دون الآخر، وهو باطل؛ لأنّ القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتّأثير في ذلك[2209] المقدور، والشّيء الواحد[2210] لا يقبل التّفاوت، فإذًا القدرتان بالنِّسبة إلى اقتضائه على السَّواء، وإنّما التّفاوت في أمور أخرى خارجة عن هذا المعنى، وإذا كان كذلك امتنع التّرجيح**).

أقول: إنّ مخرج الشُّبهة ليس بجيّد؛ لأنّ التّسكين[2211] لا يراد لا من الله تعالى ولا من العبد؛ لأنّ التّسكين[2212] معناه بقاء الجسم في جهته الأولى، وذلك لا يراد؛ لأنّ الإرادة والقدرة لا تتعلّقان بالباقي، بل بالحادث؛ لأنّ تحصيل الحاصل محال. وإنّما هذا شيء يقوله أصحاب أبي هاشم المثبتون للُبث الجوهر في مكانه علّة ولانتقاله عنه علّة أخرى، فعندهم أنّ الواحد منّا قادر على تسكين[2213] السّاكن، فإن اعتمد[2214] عليه وهو

[2201] م – المخصوصة فأمّا تصوّر هذه الحركة.

[2202] م: فلو.

[2203] أ: والوجود.

[2204] أ – لم.

[2205] أ: وعلى.

[2206] م – ضمن.

[2207] م: إن.

[2208] أ م: معًا لم يقعا.

[2209] أ م: بالتّأثير وذلك.

[2210] أ م: شيء واحد.

[2211] أ م: التكسير.

[2212] أ م: التكسير.

[2213] م + التّسكين.

[2214] أ م: يعتمد.

ساكن، فيتولّد عن اعتماده معنًى يقتضي لبث الجسم في مكانه مماثلًا لذلك المعنى الأوّل الذي اقتضى فيه أوّلًا، وينبغي أن يكون مخرج الشُّبهة هكذا: إذا أراد الله تعالى تحصيل الجسم في الحيّز يمنة وأراد العبد تحصيله في حيّز آخر يسرة فإمّا إن يحصل المرادان أو لا يحصلا.

ثمّ الجواب عن الشُّبهة من وجوه:

منها أن يقال: هذا مبنيّ على صحّة المخالفة، لكنّ الباري تعالى عالم لذاته، فهو يعلم الأمور المستقبلة ويعلم ما يستحيل وما يصحّ، فإن كانت المخالفة المفروضة غير مؤدّية إلى أمر مستحيل فقد بطلت الشُّبهة من أصلها، فإذا كانت مؤدّية إلى أمر مستحيل كان علم الباري سبحانه بذلك صارفًا له عن أن يريد خلاف ما يريده العبد، داعيًا له إلى منع العبد عن إرادة ما يخالف مراده، فإذًا المخالفة المفروضة غير صحيحة.

ومنها أن يقال: لمَ قلتم إنّهما لو اختلفا على هذا التّقدير لما كان وجود مراد أحدهما أولى من وجود مراد الآخر؟ ولمَ لا[2215] يكون مراد الباري أحقّ /[٤٢٦و] بأن تكون حقيقته المخصوصة من شأنها أنّها إذا عارضها معارض يقتضي خلاف مقتضى داعيها كان وجودُ مقتضى داعيها أولى، وإن كنّا لا نعرف لماذا كانت هذه الأولويّة كما أنّا لا نعرف لماذا كانت حقيقتها المخصوصة تقتضي لها صفة العالم دون صفة الجاهل. ثم أنّا نبيّن[2216] على سبيل التّبرّع لماذا كانت هذه الأولويّة، وذلك أنّه تعالى قادر لذاته أي أنّ تمكّنه من الأشياء ليس لأمر زائد على ذاته، بل بمجرّد حقيقته المخصوصة قدر على الأشياء، وفي ضمن هذا أن يكون قادرًا على كلّ ممكن؛ لأنّ الأمر الذي به قدر على هذا متحقّق بالنِّسبة إلى الآخر، فلا يتخصّص بهذه بشيء دون شيء،[2217] لكن ضدّ مقدور العبد من جملة مقدراته، فإذا أراد العبد مقدوره ودعا إليه داعٍ ليوجده، فإنّ ضدّه أيضًا لم يخرج عن الإمكان بعدُ، بل هو في قيد الإمكان، فيكون الباري تعالى قادرًا عليه أُسوةً بسائر مقدوراته، فلو تعارض داعيا العبد والباري إلى أمرين متضادّين وقلنا: ترجّح مقدور العبد على مقدور الباري لكان ضدّ مقدور العبد – مع كونه ممكنًا– خارجًا عن مقدور الباري، فينتقض الأمر الكليّ الذي دلّلنا على ثبوته، وهو كونه قادرًا على كلّ ممكن. وأمّا إذا يترجّح وجود مقدور الباري على مقدور العبد فلا يلزم من ذلك نقض أمر كليّ، فقد تقدّم وجوبه وثبوته؛ لأنّه ليس العبد قادرًا لذاته ولا قادرًا على كلّ ممكن، ومقدراته محصورة متناهية، فليس في امتناع مقدوره ما ينقض أمرًا قد ثبت ووجب من قبل، فافترق الموضعان.

ومنها أن يقال: لمَ قلتم إنّهما إذا اختلفا على هذا التّقدير فإنّه لا يقع لا هذا ولا هذا؟ قولكم «المانع من وقوعه بأحدهما وقوعه بالآخر». قلنا: لا نسلّم، وما الدّليل على الحصر؟ ثم إنّا على سبيل التّبرّع نذكر لذلك مثالًا في الشّاهد وهو الحلقة المشدودة بحبلين يجاذبهما قادران متساويا القدرة، فإنّ الحلقة تقف في الوسط ولا تُجذَب إلى جهة أحدهما، والتّقرير الذي تضمّنته الشُّبهة موجود فيها بذاته فهو نقض على الشُّبهة، وكلّ ما يجاب

[2215] م – لا.

[2216] أ م: نبني.

[2217] م – دون شيء.

به عن صورة الحلقة فهو الجواب عن الشُّبهة، وهذه الصُّورة وإن كانت المجبّرة يخالف فيها ولا تُثبِت التَّولّد إلا أنّ صاحب الكتاب يذهب إلى أنّ القدرة مع الدَّاعي تؤثّر في وقوع الفعل، فهذه الصُّورة نقض على قوله واختياره.

ثم إنّ صاحب الكتاب حكى ما يذكره أصحابنا من أنّا لو لم /[٤٢٦ظ] نكن فاعلين لبطلت الشَّرائع والتَّكاليف، وأوردها في الكتاب العزيز من الآيات الدَّالّة على أنّ المكلّف متمكّن من الفعل والتَّرك، وأطال في ذلك جدًا ثم قال في الجواب: (**هذه الإشكالات واردة على**[2218] **المعتزلة؛ لأنّ ما علم الله تعالى أنّه يوجد كان واجب الوقوع، وما علم أنّه لا يوجد كان ممتنع الوقوع. ولأنّه إن لم يوجد رجحان الدَّاعي امتنع الفعل، وإن وجد وجب، فالإشكال وارد عليهم في [هذين] المقامين**).

قال: (**ولقد كان واحد من أذكياء المعتزلة يقول: هذان السُّؤالان هما العدوّان للاعتزال، ولولاهما لتمّ**[2219] **الدَّست لنا**).

أقول: أمّا شبهة الدَّاعي فقد سبق الكلام عليها.

وأمّا وجود ما علم الله تعالى وجودَه[2220]، وادّعائه[2221] أنّه واجب، وأنّ خلافه ممتنع، وأنّ تكليف الكافر الإيمان تكليف ما لا قدرةَ له عليه، فقد أشبعنا الكلام فيه في **الرِّسالة النِّظامية** وغيرها من كتبنا، ونحن نذكره وحقيقة هذه الشُّبهة، ثم نتكلّم عليها هاهنا على سبيل الاختصار.

قالوا: قد علم الباري سبحانه أنّ أبا جهل لا يؤمن، وقد كلّفه[2222] الإيمان فقد كلّفه ما لا يطيقه؛ لأنّه إن كان الإيمان منه صحيحًا فلنفرض وقوعه، وحينئذ إمّا أن يكون الباري تعالى مع فرض وقوعه عالمًا بأنّه لا يؤمن فيكون جاهلًا، وذلك محال؛ أو يصير عالمًا بأنّه[2223] يؤمن فتنقلب العالميّة فيما لم يزل، وهذا محال.

الجواب: أنّه لو[2224] آمن أبو جهل لكان الباري فيما لم يزل عالمًا بأنّه يؤمن، وقولهم: «يكون قد انقلبت العالميّة» إن أرادوا به حصول عالميّته بدلَ عالميّة[2225] فلمَ قالوا «إنّ ذلك محال»؟ وإن أرادوا [به] أنّ العالميّة بأنّه لا يؤمن فتصير هي عالميّة بأنّه يؤمن كما نقول «الجوهر صار عرضًا»، فهذا قلب الحقائق ولم نقل به، ولا لزمنا ذلك من هذه الشُّبهة، فإن استطاعوا أن يثبتوا لزومه لنا فعليهم ذلك.

[2218] أ: عن.

[2219] أ م: ثم.

[2220] م + وجوه.

[2221] أ م: وادعاه.

[2222] م – وقد كلّفه.

[2223] م + لا.

[2224] أ – لو.

[2225] م – بدل عالميّة.

إن قيل: عالميّة الباري تعالى أنّ أبا جهل لا يؤمن أمر[2226] قد سبق وحصل، فلا[2227] بدّ من حصول ما هو في[2228] ضمنه، وفي ضمنه أنّه لا يؤمن، فإذا كلّفه بأنّه يؤمن فقد كلّفه بأن لا يحصل ما قد حصل، وهذا تكليف ما لا يطاق.

قيل: إنّه لو كان قد كلّفه أن يؤمن مُضادًا[2229] لعالميّته أنّه لا يؤمن لكان قد كلّفه المحال، ونحن لم نقل ذلك، بل قلنا: إنّه قد كلّفه أمرًا لو فعله لما كان العلم بعدم الإيمان حاصلًا في الأزل، بل كان يكون الحاصل في الأزل هو العلم بالإيمان. فلمَ قلتم: إنّ تكليفه ما لو[2230] فعله لكان الحاصل في الأزل هو العلم بالإيمان بدلًا عن العلم بعدم الإيمان محال؟

إن قيل: /[٤٢٧و] أتقولون: إنّ كفر أبي جهل –مع سبق العلم في الأزل– أنّه لا بدّ من حصوله[2231] أم لا؟

قيل: هذا مثل أن يقال: إذا فُرِضت الحركة حاصلةً فهل يمكن أن لا تكون حاصلة مع كونها حاصلة؟ وهذا سؤال محال؛ لأنّ ما قد حصل لا يقال: «هل يمكن –وهو حاصل– أن لا يكون حاصلًا؟» وكذلك العلم بالحصول في ضمنه الحصول،[2232] فكُفرُ أبي جهل قبل أن يحصل في حكم الحاصل.

إن قيل: فقد لزمكم المحال؛ لأنّه إذا كان كفره في حكم الحاصل[2233] فقد[2234] كلّفه أن لا يحصل الحاصل، وهذا محال.

قيل: إنّما كان كفره حاصلًا وفي حكم الحاصل؛ لأنّه حصّله، فالباري تعالى ما كلّفه أن لا يجعله حاصلًا مع فرض كونه قد[2235] حصّله، بل هو مكلِّف له أن لا يكون قد حصّله في الأصل، ويستلزم كونه لم يحصّله في الأصل أن لا يكون الباري تعالى عالما به سيحصل، فلا يتحقّق[2236] الأمر الذي وقعت الشُّبهة بطريقه في اجتماع النَّقيضين.

وهذا مثل أن يقال: أبو جهل لا يقدر على أن[2237] يؤمن بدلًا من كفره؛ لأنّ كفره قبيح، فلو آمن لَانقلب القبيح إلى الحسن، لكن انقلاب الشَّيء إلى حقيقة غير حقيقته محال. فيقال: إنّا لم نقل: «إنّه لو[2238] أوجد الإيمان عوضًا[2239] [عن] الكفر لكان لازمُ الكفر –وهو القبح– متحقّقًا مع الإيمان»، بل نقول: «لو

[2226] أ م: أمرًا.

[2227] م: لا.

[2228] أ – في.

[2229] أ م: مضامًا.

[2230] أ – ما لو.

[2231] أ م + من حصوله بدّ.

[2232] أ – الحصول.

[2233] أ + وقد كلّفه أن لا يحصله.

[2234] م: وقد.

[2235] م – قد.

[2236] أ – فلا يتحقّق.

[2237] أ + لا.

[2238] م – لو.

[2239] أ م: عوض.

أوجد الإيمان لَانتفى اللازم تبعًا لانتفاء الملزوم». ولا فرق بين[2240] المسألتين إلا أنّ اللّازم العلميّ لازم متقدّم بالزّمان، وسائر اللّوازم مقارنة، فلهذا توهّم من توهّم أنّ حصول هذا اللازم المتقدّم بالزّمان يقتضي المنافاة بين حصوله وبين حصول التّكليف بضدّه. وإذا أنعم النّظر على أنّ الموضعين سواء؛ لأنّ الله تعالى ما قال للكفّار: "وقد كلّفتُكم أن تجعلوني موصوفًا بالعالميّة بكفركم،[2241] وأن تضمّوا إلى ذلك أن لا تكفروا"، بل قال لهم: "لا تكفروا، ولا تجعلوني عالماً بكفركم، فإنّ كوني عالما بكفركم من لوازم كفركم، فلا تفعلوا فعلًا يكون سببًا لمعرفتي به، لكن قد سبقت معرفتي بكفركم؛ لأنّكم قد تكفرون بمعرفتي بكفركم، ما ساقتكم إلى كفركم[2242] لأجل معرفتي بكفركم، بل إنّما عرفتُ كفركم لكفركم، وأنتم قادرون في الأصل على أن لا[2243] تكفروا، فيتبع أن لا[2244] أكون عالما بكفركم، فسَبْقُ علمي بكفركم لا يستلزم كونكم مكلّفين بما لا تطيقونه؛ لأنّه ما كان واجبًا لي[2245] أن أعلم ذلك لولا كفركم، وإنّما كان يلزم تكليف ما لا يطاق أن لو كان يطاق بكفركم واجبًا /[٤٢٧ظ] لذاتي لأمر خارج عن كفركم، ثم إنّ علمي يكون علّة لكفركم، فحينئذ يكون تكليفي لكم عدم الكفر تكليف ما لا يطاق، ولم يقع الأمر كذلك، بل علمي بكفركم أمر أوجبه كفركم لا غيره، فلو لم تكفروا لم أعلم كفركم".

فقد بان أنّه لا مدخل لسبق العالميّة في تكليف ما لا يطاق. نعم، ربّما يقال: إنّه يكون التّكليف عبثًا أو سفهًا قد أجرى به إلى غاية تُعلم أنّها لا تحصل، فهذا له وجه، وعنه جواب مذكور في مواضعه.

فأمّا القول بأنّ خلاف المعلوم غير مقدور كما أنّ الكون في مكانين غير مقدور فليس بصحيح، وقد انحلّ ما[2246] في الشُّبهة من المغالطة على خفائها ودقّتها، وأجود ما عورضت به أنّها تقتضي أن لا يكون الباري تعالى قادرًا على شيء أصلًا؛ لأنّ خلاف معلومه ممتنع الوقوع، ومعلومه واجب الوقوع، فلو لم يقع ما قد علم أنّه يقع لَانقلب علمه فيما لم يزل، وهو محال. وكلّ ما يجاب به عن ذلك فهو جوابنا في أفعال العباد.

[2240] أ — بين.

[2241] أ م: بكفرهم.

[2242] أ: ساقتكم ولا كفرتم.

[2243] أ — لا.

[2244] م — لا.

[2245] أ: إلي؛ م — لي.

[2246] أ — ما.

[٢] مسألة

في التَّحسين والتَّقبيح

احتجّ على مذهبه بأنّ الله تعالى كلّف أبا لهب أن يؤمن، ومن الإيمان تصديق الله تعالى في كلّ ما أخبر عنه، وممّا أخبر عنه[2247] أنّه لا يؤمن، فقد كلّفه بأن يؤمن بالإخبار[2248] عنه أنّه لا يؤمن، وهذا تكليف الجمع بين الضِّدّين.

الجواب: إنّ هذه الشُّبهة هي وشبهة العلم سواء، ولكنّا نخصّ هذه بجواب مفرد، ونقول: لا نسلّم أنّه تعالى أخبر في حياة أبي لهب أنّه لا يؤمن، ولِمَ لا تكون سورة تبّت أُنزِلت بعد موت أبي لهب؟ المحال إنّما يلزم لو كان تعالى قد أخبر –وأبو لهب حيّ– بأنّه لا[2249] يؤمن،[2250] وهو مع هذا مكلَّف أن يؤمن، وإذا كانت قد أُنزِلت بعد موت أبي لهب فقد اندفع الإشكال.

إن قيل: فيجب على هذا أن تقولوا: إنّه تعالى ما أخبر عن أقوام بأعيانهم أنّهم لا يؤمنون وهم أحياء.

قيل: كذلك نقول: إنّه لم يخبر عن أحد أنّه لا يؤمن وهو في حال الإخبار عنه مكلَّف بأن[2251] يؤمن.

إن قيل: فما قولكم في قوله تعالى ﴿إِنَّ الذينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُون﴾؟[2252]

قيل: إنّ هذه الآية وردت في حقّ أقوام مخصوصين، وقوله تعالى ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ أعمّ من قوله: «لا يؤمنون مدّة حياتهم» ومن قوله: «لا يؤمنون الآن»؛ لأنّه يمكن تقسيمه إلى كلّ واحد من القسمين، ومورد التَّقسيم مشترك بين القسمين، فلمَ لا يجوز أن يكون المراد «لا يؤمنون الآن» فقط؟ ولا يكون إخبارًا عن انتفاء الإيمان منهم طول حياتهم، فلا يلزم المحال.

إن قيل: فنحن نسألكم عن الآن الذي أخبر /[٤٢٨و] سبحانه عن أنّهم [2253]لا يؤمنون فيه فنقول: هل هم مكلَّفون فيه بالإيمان أم لا؟ والأوّل يلزم منه المحال المذكور في الشُّبهة، والثَّاني باطل؛ لأنّه لا يجوز على أصولكم أن يكون الحيّ العاقل في وقت من الأوقات غير مكلّف وهو عاقل؛ لأنّه يكون إغراء بالقبيح.

[2247] م – وممّا أخبر عنه.

[2248] أ: الاخبار.

[2249] م – لا.

[2250] أ: بأنه يؤمن لا.

[2251] أ م: بأنّه.

[2252] سورة البقرة، ٢/٦.

[2253] م – عن أنّهم.

قيل: يجوز أن يكون الآن الذي وقع فيه الإخبار عن هؤلاء أنّهم لا يؤمنون كانوا فيه خارجين عن صفة المكلّفين إمّا بنوم أو بإغماء أو بسكر،[2254] فلا يجتمع لهم في ذلك الآن كونهم مكلّفين بالإيمان ومخبَرًا عنهم أنّهم لا يؤمنون فيه، فاندفع الإشكال.

واحتجّ أيضًا بأنّ الكذب قد يحسن إذا تضمّن تخليص نبيّ من ظالم. وسأل[2255] نفسه فقال: (**لِمَ لا يجوز أن يكون الحسن هناك هي التَّعريض[2256] لا الكذب؟**) وأجاب فقال: (**على هذا التَّقدير لا يبقى كذب في العالم؛ لأنّه لا كذب إلا ومتى أضمر فيه شيء صار صدقًا**).

يقال له: هذا لا يقتضي أنّه لا يبقى كذب في العالم، بل يقتضي أنّه لا يبقى كلام يمتنع أن يكون إلا كذبًا، وبين قولنا: «لا يبقى في العالم كذب أصلًا» وبين[2257] قولنا: «لا يبقى في العالم ما يجب أن يكون كذبًا، ويستحيل خروجه عن الكذبيّة» فرق ظاهر.

ونحن نقول بذلك ونلتزمه، وأنّه ليس في الإخبار ما يتعيّن كونه كذبًا وخبرًا عن غير مطابق، بل كلّ خبر فإنّه يحتمل أن يضمر فيه ما يصير به مطابقًا، فأيّ محذور يلزمنا إذا التزمنا ذلك؟

[٣] مسألة

في أنّه هل يجب في حكمته تعالى شيء أم لا؟

احتجّ على انتفاء وجوب اللُّطف بأنّ اللُّطف هو الذي[2258] يفيد ترجيح الدَّاعية بحيث لا ينتهي إلى حدّ الإلجاء، والدَّاعية الواصلة إلى ذلك الحدّ شيء ممكن الوجود[2259] في نفسه، والله تعالى قادر على جميع الممكنات، فوجب أن يكون قادرًا على إيجاد تلك الدَّاعية المنتهية إلى ذلك الحدّ من غير تلك الواسطة.

أقول: أمّا من قال من أصحابنا بوجوب اللُّطف المحصِّل[2260] دون اللّطف المقرِّب[2261] فلا يلزمه الجواب عن هذه الشُّبهة؛ لأنّه لا يقول بوجوب اللُّطف الذي يقوّي الدَّاعي فقط، وإنّما يقول بوجوب اللُّطف الذي

[2254] أ: بنوم أو غماء أو شكر.

[2255] م + نبيّ.

[2256] أ م: المعاريض.

[2257] أ م: ومن.

[2258] أ – هو الذي.

[2259] م: والوجود.

[2260] إن اللطف المحصِّل هو الذي بوجوده يُقْدِم المكلَّف على الطاعة باختياره، ومن دونه لا يُقْبِل على الطاعة. وإن عنصر الاختيار في التعريف هو للامتياز من شرط تمكّن التكليف؛ إذ إن الطاعة لا تتحقّق من دون تحقُّق الشرط، إلاّ أن الشخص في مثل هذه الحالة مجبَرٌ على عدم الطاعة: «هو ما يحصل عنده الطاعة من المكلَّف على سبيل الاختيار، ولولاه لم يُطِعْ، مع تمكّنه في الحالين» انظر: **كشف المراد** للعلامة حلي، ص ٣٢٥.

[2261] اللطف المقرّب: «هو ما يكون المكلَّف معه أقرب إلى فعل الطاعة، وأبعد من فعل المعصية، ولم يكن له حظٌّ في

يحصِّل الطَّاعة، والمراد من اللُّطف عنده هو الأمر الذي يعلم الله تعالى أنّه إذا فعله أطاع زيد، ولا مفسدة في فعله فإنّه تعالى يجب في حكمته أن يفعل ذلك الشَّيء، وأصحاب[2262] هذا المذهب لا يقولون: المراد من اللُّطف ترجيح الدَّاعي، ليقال لهم: فهلّا رجّح الباري سبحانه داعي المكلّف ابتداء من غير واسطة اللُّطف، بل المراد من اللُّطف نفس وقوع الفعل اختيارًا. مثاله أن يعلم الباري أنّه إن[2263] حرّك[2264] هذه /[٤٢٨ظ] الشَّجرة في هذا الوقت أطاع زيد، فإنّه يجب عليه تحريكها،[2265] وما كان يمكن أن يطيع زيد بدون هذا اللُّطف؛ لأنّ المراد منه أن يطيع[2266] اختيارًا من تلقاء نفسه، وهذا مما[2267] لا يمكن أن يحصّله الباري تعالى؛ لأنّه لو حصّله إمّا بنفسه أو بأمر يوجِده فيه فيكون موجبًا بحصوله لما كانت تلك الطَّاعة اختيارًا من تلقاء نفسه، لكنّا فرضناها اختيارًا من تلقاء نفسه، هذا خلف.

وبهذه[2268] العلّة قال أصحابنا: إنّ خلْقَ شخص معصوم في كلّ زمان مستحيل؛ لأنّ العصمة لطف يمنع من اختصّ به[2269] عن الخطأ لا منعًا إيجابيًّا، بل منعًا اختياريًّا. وذلك بأن[2270] يتّفق أن يعلم الله تعالى أنّ في بعض الأزمنة يمكن إيجاد شخص إذا فعل الباري سبحانه أفعالًا مخصوصة أطاع هو اختيارًا أو تجنّب[2271] القبيح اختيارًا،[2272] فيوجِد ذلك الشَّخص ويفعل تلك الأفعال، فتجنّب القبائح كلّها، ويأتي بالواجبات كلّها فذلك هو المعصوم. وليس كلّ وقت يتهيّأ وجوده؛ لأنّه ليس جنسًا من الأجناس كالسَّواد والحركة.

فيقال: إنّ القديم سبحانه قادر على فعله متى شاء، ولا العصمة ممّا يمكن إيجادها؛ لأنّها[2273] عبارة عن تجنّب المكلَّف القبيح اختيارًا عند أفعال يفعلها سبحانه، ويعلم أنّه إذا فُعِلَت تجنَّبَ المكلَّفُ القبيحَ من تلقاء نفسه لا على سبيل الإيجاب، فالجمع بين هذا المفهوم ومفهوم إيجاد العصمة اضطرارًا متناقض.

وأمّا من قال بوجوب اللُّطف المقرّب، وهو الذي يكون المكلّف[2274] معه أقرب إلى تجنّب القبيح وفعل الطَّاعة بأن يقوى داعيه ويشتدّ عزمه، فله أن يقول: ليس كلّ معلول[2275] وجب عن[2276] علّة فإنّه من الممكن إيجاد ذلك المعلول بدون تلك العلّة؛ لأنّه من الجائز أن يكون حصول ذلك المعلول[2277] بدون تلك العلّة

التمكين، ولم يبلغ حدّ الإلجاء» انظر: **كشف المراد** للعلامة حلي، ص ٣٢٤.

[2262] م: الشيء أصحاب.

[2263] أ – إن.

[2264] أ م: حوّل.

[2265] أ م: تحرّكها.

[2266] م – زيد بدون هذا اللُّطف لأنّ المراد منه أن يطيع.

[2267] أ – مما.

[2268] م: وبهذا.

[2269] م – إنّ خلْقَ شخص معصوم في كلّ زمان مستحيل لأنّ العصمة لطف يمنع من اختصّ به.

[2270] أ: أن.

[2271] أ: وتجنّب.

[2272] م – تجنّب القبيح اختيارًا.

[2273] أ: فإنّها.

[2274] أ – يكون المكلّف.

[2275] أ م: معلوم

[2276] م: على.

[2277] أ: المعلوم.

مستحيلاً عقلاً، كما يقوله[2278] من أثبت العلم علّة موجبة للعالميّة، والكونَ علّة موجبة للكائنيّة: إنّ القديم تعالى يستحيل أن يوصف بالاقتدار على تحصيل العالميّة من دون العلم[2279] والكائنيّة من دون الكون، فمن الجائز أن تكون[2280] [زيادة] قوّة الدَّواعي إلى الحدّ المخصوص أمرًا يستحيل أن يحصل[2281] ابتداءً إلا مع علّته،[2282] وهي اللُّطف الذي يوجب تلك القوّة ويقتضي تلك الزِّيادة.

وهذا الجواب يمكن أن يجاب به عن سؤال يمكن إيراده على الكلام الأوّل الذي ذكرناه في وجوب اللُّطف المحصّل، وذلك أنّ للخصم أن يقول: قولكم «نحن لا نوجب إلا[2283] اللُّطف المحصّل، وهو الذي يحصّل عنده فعلَ الطَّاعة، وتجنّبَ /[٤٢٩و] القبيح» ينقسم إلى قسمين:

أحدهما أن تقولوا: إنّ مع تحريك الشَّجرة يزداد الدَّاعي، فيقع الفعل وإن كان على سبيل الاختيار.

والآخر أن تقولوا: لا يزداد الدَّاعي، بل يقع الفعل فقط.

والقسم الأوّل يتوجّه عليه الإشكال المذكور، وهو أنّ[2284] الباري سبحانه قادر على فعل تلك الزِّيادة من دون توسّط اللُّطف الذي جعلتموه مقتضيًا لها. والقسم الثَّاني غير صحيح؛ لأنّه إذا لم يرجّح[2285] الدَّاعي شيئًا أصلًا باللُّطف فوجود اللُّطف كعدمه، فكما لم يفعل المكلَّف الفعل[2286] قبل اللُّطف كذلك لا يفعله بعده.

والجواب: أمّا أوّلًا فنختار القسم الأوّل، قولكم: «الإشكال وارد» قلنا: لا نسلّم أنّه من الجائز أن تكون زيادة القوّة المخصوصة أمرًا يستحيل حصوله بدون ذلك اللُّطف، كمعلول العلّة المعيّنة إذا كانا متساويين، ولا يكون أحدهما أعمّ من الآخر، وقد تقدّم شرح ذلك.

وأمّا ثانيًا فنختار القسم الثَّاني، قولكم: «إذا لم يرجّح الدَّاعي [شيئًا أصلًا باللُّطف] كان وجود اللُّطف كعدمه» قلنا: لمَ لا[2287] يجوز أن يقال: الدَّاعي قبل اللُّطف هو الدَّاعي بعد اللُّطف، فاللُّطف ما أثّر في الدَّاعي وإنّما أثّر في وقوع الفعل بذلك الدَّاعي[2288] من غير أن يتغيّر الدَّاعي.

[2278] م + يقوله.

[2279] م + والكائنيّة من دون العلم.

[2280] أ + من.

[2281] م – أن يحصل.

[2282] م: إلا وعلّته.

[2283] أ: إلى.

[2284] م – أنّ.

[2285] أ: يترجّح.

[2286] م – الفعل.

[2287] م – لا.

[2288] أ – الفعل بذلك الدَّاعي.

فإن قلتم: هذا قول بترجيح أحد الوقتين على الآخر من غير مرجّح. قلنا: صدقتم، لكنّا بيّنّا أنّ هذه[2289] القضيّة ليست كما يُتوهَّم، وأنّ التَّرجيح من غير مرجّح لا استحالة فيه، وإنّما الاستحالة في صدور الأثر عن غير مؤثّر،[2290] وبين الأمرين فرق ظاهر.

فإن قلتم: التَّرجيح في نفسه أثر، فترجيح من غير مرجّح هو تأثير من غير مؤثّر. قلنا: لا نسلّم أنّ التَّرجيح[2291] أثر؛ لأنّا لا نعني بالأثر إلا الأمر الموجود في الخارج، والتَّرجيح عبارة عن اختصاص أحد الوقتين دون الوقت بحصول الوقوع فيه، وهذا الاختصاص ليس أمرًا موجودًا في الخارج، بل هو نسبة[2292] الأثر إلى الوقت، فلو كان[2293] شيئًا موجودًا ليُطلب له مؤثّر، لكانت نسبة ذلك الشَّيء إلى الوقت أيضًا محتاجة إلى مؤثّر ولزم التَّسلسل، فثبت أنّ التَّرجيح ليس شيئًا موجودًا وإنّما هو اختصاص ما، ولا نسلّم أنّ مثل ذلك يحتاج إلى مؤثّر، ومن ادّعى الضَّرورة فيه قابلنا دعواه بمثلها.

واحتجّ على أنّ العوض غير واجب على الله تعالى بأنّه لو[2294] كان واجبًا لكان دفع الألم والمرض عن الغير دفعًا لتلك المنافع العظيمة، فكان يجب أن يقبح دفع الألم عن الغير، كما يقبح المنع من الفصد.[2295]

الجواب: إنّا قد كنّا قديمًا تكلّمنا في مجموعنا[2296] المسمّى **المجموع الواسطيّ** على هذه الشُّبهة، ونحن نذكر[2297] خلاصة ذلك هاهنا فنقول: إنّ العوض هو منافع خالية /[٤٢٩ظ] من تعظيم وتبجيل، والثَّواب منافع مقارِنة للتَّعظيم والتَّبجيل، والحاصل أنّ العوض منافع جسمانيّة فقط، والثَّواب منافع جسمانيّة ونفسانيّة، ومع ذلك فإنّ مقادير الثَّواب على جزء واحد من العبادة أضعاف مقادير العوض على جزء واحد من الألم، وهذه كلّها قواعد مقرّرة على أصولنا، وإذا كان كذلك فالمريض وإن حصل له بمرضه تلك المنافع الجسمانيّة، لكنّ المرض عائق له عن اكتساب العبادات البدنيّة المفضية إلى المنافع المركّبة من الجسمانيّة[2298] والنَّفسانيّة، ولا نسبة إلى المنافع المسمّاة بالأعواض إليها في جلالها وعظمها، ولو لم يكن بينهما من الفرق –إلا أنّ العوض عندنا منقطع والثَّواب دائم– لكان ذلك كافيًا بحسن[2299] مُداراة المريض ودفع الألم عنه ليتوصّل بزوال المرض العائق

[2289] م – أنّ هذه.

[2290] م — مؤثّر.

[2291] م – في نفسه أثر فترجيح من غير مرجّح هو تأثير من غير مؤثّر قلنا لا نسلّم أنّ التَّرجيح.

[2292] أ م + ما.

[2293] أ م: كانت.

[2294] م — لو.

[2295] أ م: القصد. | «الفصد: شَقُّ العِرْقِ وقطعه حتّى يسيل، يقال: فَصَدَ النّاقَةَ، يَفصِدُها، فَصدًا، أيْ: شَقَّ عِرْقَها ليستخرج دمها. ويأتي الفَصْدُ والفِصادُ بمعنى السَّيلان، يقال: انفصد الشَّيء وتفصَّد، أي: سال.» **لسان العرب** لابن منظور «فصد». بالمعنى الاصطلاحي هو وسيلة لعلاج الإنسان ووقايته من الأمراض، وهو شَقُّ العِرْقِ بإبرة ونحوها بقصد إخراج كمّيّة من الدَّم من أحد أجزاء البدن وطرحها خارجه، ويكون إمّا بسبب كثرة الدَّم، وإمّا لِرَداءَته وفساده. ويشبه الفَصد في هذا العصر التَّبَرُّع بالدَّم.

[2296] أ: تكلّمنا ومجموعنا.

[2297] م — نذكر.

[2298] م – من الجسمانيّة.

[2299] م: فحسن.

عنه[2300] إلى التَّمكّن من فعل ما يكون سببًا لتلك المنافع الجليلة التي لا تحيط العقول بوصفها،[2301] وفارق ذلك المنع من الفصد،[2302] فإنّ الذي يمنع من الفصد[2303] يمنع من ألم حقير يتعقّبه نفع عظيم، وهو زوال الدَّم الفاسد المؤذّي للمزاج، فيكون مانع الفصد[2304] مُضِرًّا بصاحبه، ومانع المرض أزال ما يمنع[2305] عن فعل السَّبب المفضي إلى نعيم الأبد، فأين أحد الموضعين من الآخر!

وقد بان لي الآن ضعف هذا الجواب، فإنّه لا يتمشّى في أمراض البهائم؛ لأنّها غير مكلَّفة، والوجه أن يقال: هذه الشُّبهة لا تتوجّه لو كان التَّداوي علّة في زوال المرض، وأصحابنا لا يقولون بذلك، ويزعمون أنّ الله تعالى هو[2306] الممرِّض وهو المعافي، وأنّ حصول البرّ عقيب التَّداوي ما كان بالتّداوي، بل من فعل الله تعالى بجري العادة، وليس للأشعريّة أن يُنازِع في ذلك؛ لأنّ أصول مذهبهم يقتضي موافقة أصحابنا على ذلك، بل كلّ ما يحدث في العالم عندهم من فعل الله تعالى.[2307]

واعلم أنّ أصحابنا إنّما احتاجوا إلى القول بالعوض؛ لأنّهم ذهبوا إلى أنّ المرض شيء يفعله الله تعالى في الحيوان إمّا مبتدأ أو متولّدًا، ولو قالوا: "إنّ المرض أمر يَحدُث من طبائع الأغذية التي يتناولها الحيوان كالحمَّى وغيرها أو من عارض خارجيّ كالمرض من الجراح والشِّجاج ونَهْش الحيوان" لَاستغنوا عن تكلّف الكلام في العوض، وأصول شيخنا أبي الحسين رحمه الله يقتضي أن يذهب إلى هذا المذهب، وأن يكون مرض الإنسان منسوبًا إليه إن كان هو الذي اغتذى بما يضرّه، أو إلى آخر غيره إن كان هو الذي ناوله ذلك الغذاء كما يُنسَب هلاك[2308] المسموم إلى من سمّه، وكذلك يُنسَب مرض الجروح إلى من جرّحه والمنهوش إلى ما نهّشه، وقد عرض أبو الحسين رحمه الله ببعض هذا /[٤٣٠و] في **الغرر**، وقال:[2309] «إنّ الأمراض متولّدة عن طبائع الأغذية»، لكنّه قال: «فيجب أن يكون فعلًا لفاعل الطَّبائع، وهو الله سبحانه». فيجعل الأمراض بهذا الطَّريق فعلًا لله تعالى.

ولقائل أن يقول له: لا نسلِّم أنّه يجب أن يُنسب فعل مزاج الغذاء والدَّواء إلى فاعل طبيعتهما إلا إذا كان فاعل الطبائع هو الذي حصّل شرائط التَّأثير كلّها وأزال المانع، ولم يكن لغيره ماسّة أصلًا في شيء من ذلك، فأمّا إذا كان غيره هو فاعل شرائط التَّأثير فلا نسلّم أنّ الفعل يجب أن يكون منسوبًا إلى فاعل الطَّبائع كمن سقى غيره سمًّا فقتله، فإنّ القتل منسوب إلى السَّاقي لا إلى الله تعالى الذي فعل الطَّبيعة السَّميّة في تلك الحشيشة.

[2300] م – ليتوصّل بزوال المرض العائق عنه.

[2301] أ: بوضعها.

[2302] أ م: القصد.

[2303] أ م: القصد.

[2304] أ م: القصد.

[2305] أ م + وقصد.

[2306] م — هو.

[2307] م – بجري العادة وليس للأشعريّة أن ينازع في ذلك لأنّ أصول مذهبهم يقتضي موافقة أصحابنا على ذلك بل كلّ ما يحدث في العالم عندهم من فعل الله تعالى.

[2308] أ – بما يضرّه أو إلى آخر غيره إن كان هو الذي ناوله ذلك الغذاء كما يُنسَب هلاك.

[2309] م + وقال.

وذلك لأنّ تلك الطَّبيعة ليست توجب التَّلف بذاتها سواء حصلت في معدة الإنسان أو لم تحصل، بل إنّما توجب بشرط حصولها في المعدة وعدم ما يبطل فعلها كالدِّرياق، فالتَّلف منسوب إلى السَّاقي الذي سقاها الغيرَ صرفًا غير مقرنة بما يمنعها من التَّأثير، وكذلك يذمّ العقلاء السَّاقي لا فاعل الطَّبيعة السَّميّة. فالحاصل أنّ المرض إن كان من طبائع الأغذية كان البرّ[2310] من طبائع الأدوية، ولا يكون واحد منهما[2311] من فعل الله تعالى، فقد اندفعت الشُّبهة التي[2312] ذكرها المصنّف. وإن كان المرض من فعل الله تعالى لا من الأغذية كانت الصِّحّة من فعل الله تعالى أيضًا لا من التَّداوي، فتندفع الشُّبهة المذكورة أيضًا.

واحتجّ على أنّ الثَّواب غير واجب على الله تعالى بأنّ لله[2313] سبحانه وتعالى[2314] على العبد من النِّعَم ما يحسن معه التَّكليف بهذا القدر من الطَّاعات،[2315] فوجب أن لا يوجب الطَّاعة الثَّواب كما في الشَّاهد.

الجواب: أنّه لو كان التَّكليف لمنفعة عائدة على الباري سبحانه لجاز أن يقال مثل هذا الكلام كما في الشَّاهد، فإنّ سيّد العبد إذا كانت نِعَمُه عليه ظاهرة حَسُن منه استخدامه وتكليفه[2316] المشاقّ؛ لأنّ في ذلك منافع السَّيّد وقضاء حوائجه، لكنّ التَّكليف الإلهيّ خارج عن هذا؛ لأنّه لا منفعة له سبحانه فيه ولا نِعَمُه علينا كانت ليُتَعوَّضَ عنها بتكليفنا، بل إنعامه مجرّدُ إحسانٍ وتفضّلٍ، والتَّكليف كان لأمر آخر، وذلك لأنّه سبحانه لما أنعم أنعم بما تقتضي حكمته سبحانه الإنعام به، وكان في المقدور نوع آخر من الإنعام لا تقتضي الحكمة[2317] الابتداء به، وإنّما تقتضي الحكمة[2318] فعله جزاءً على طاعة وذلك هو الثَّواب، فإنّه منافعُ خالصةٌ صافيةٌ من كلّ شوب وكدر مفعولةٌ على وجه /[٤٣٠ظ] التَّعظيم والتَّبجيل، وهذا الشَّيء يقبح إيصاله إلينا على وجه الابتداء؛ لأنّ تعظيم من لا يستحقّ التَّعظيم قبيح، فإنّه يستقبح من الملك أن يعظّم واحدًا من أفناء النَّاس حسب تعظيمه لقائد[2319] جليل قد أبلى في تصرّفه وبذل نفسه في الجهاد عنه، ولو دخل واحد من عوام النَّاس إلى الملك فقام له قائمًا وأجلسه إلى جانبه، ولم يكن لذلك سببٌ أصلًا لَعُدَّ سفيهًا واستحقّ الذَّمّ، فلمّا كان هذا متقرّرًا في الحكمة الإلهيّة حسب تقريره بيننا اقتضى جوده تعالى ورحمته وإنعامه، إن شرع للمكلَّفين شرائع ونصب لهم قوانين أمرهم فيها ونهاهم وعرضهم بإمساك أوامره والانتهاء عن نواهيه، كذلك النَّعيم العظيم المقارن للتَّبجيل والتَّعظيم[2320] الذي لا يمكن إيصاله إليهم إلا بطريق التَّكليف، فإذًا التَّكليف من ذاته يتضمّن الثَّواب ويقتضيه؛

[2310] أ م: أكبر.

[2311] م: منها.

[2312] أ م: الذي.

[2313] أ: الله.

[2314] م – بأنّ لله سبحانه وتعالى.

[2315] أ: الطاعة.

[2316] أ: تكليف.

[2317] الحكمة: «علم يُبحث فيه عن حقائق الأشياء على ما هي عليه في الوجود بقدر الطَّاقة البشريّة، فهي علم نظريّ غير آليّ. وقيل: الحكمة في اللغة العلم مع العمل. وقيل: الحكمة يستفاد منها ما هو الحقّ في نفس الأمر بحسب طاقة الإنسان. وقيل: كلّ كلام وافق الحقّ فهو الحكمة. وقيل: الحكمة هي الكلام المعقول المصون عن الحشو. وقيل: هي وضع الشَّيء في موضعه. وقيل: هي ما له عاقبة محمودة». **التَّعريفات** للجرجانيّ، ص ١٢٣-١٢٤.

[2318] م – الابتداء به وإنّما تقتضي الحكمة.

[2319] أ م: لقائل.

[2320] أ – المقارن للتَّبجيل والتَّعظيم.

لأنّه الأمر الذي فعل[2321] لأجله والغاية التي أجرى به إليها. فقد سقط مع فهمه ذلك ومعرفته قوله: «ولمَ قلتم إنّ الثّواب واجب على الطّاعة»، وبان أنّ ذلك باب آخر غير إحسان المولى إلى[2322] عبده ليخدمه ويسعى بين يديه في قضاء حوائجه.

[٤] مسألة

في أنّه تعالى [هل] يفعل الأفعال لغرض أم لا؟

قال صاحب الكتاب: (**إنّه [لا] يفعل لغرض[2323] أصلًا**). واحتجّ على ذلك بأنّ من[2324] يفعل لغرض[2325] يكون مستكمِلًا بذلك، والمستكمِل بغيره ناقص بذاته.

أقول: ألم[2326] تذكر هذا الاحتجاج على أنّه شبهة لمنكري كونه تعالى عالمًا، وقلتَ في الجواب: «حديث الكمال والنُّقصان خطابيّ» فما أسرع ما أُنسيتَ ذلك، وأيضًا فإنّك اقتنعتَ في الجواب هناك بأن قلتَ: «هذا النَّوع من الخطابة معارض بمثله، وهو أنّ العلم صفةُ كمالٍ والجهلَ صفةُ نقصانٍ، ويتعالى الله عن النُّقصان» ونحن نكيل لك بِضاعَتك[2327] فنقول: هذه الخطابة هاهنا معارضة بمثلها، وهو أنّ من يفعل شيئًا ولا غرض له في فعله يذمّه العقلاء ويقولون: إنّه سفيه يفعل ما لا حكمة في فعله، والباري تعالى يتنزّه أن يكون في مظنّة الذّمّ.

واحتجّ فقال: (**كلّ غرض يفرض فهو من الممكنات، فيكون الله تعالى قادراً على إيجاده ابتداء، فيكون توسّط ذلك الفعل عبثًا**).

ثم سأل نفسه فقال: (**لمَ لا يجوز أن يكون ذلك الفعل لا يمكن تحصيله إلا بتلك الواسطة؟**).

وأجاب فقال: (**الذي يصلح أن يكون غرضًا ليس إلا إيصال اللّذة إلى العبد، وهو مقدور الله تعالى من غير شيء من الوسائط**).

/[٤٣١و] يقال له: لا نسلّم أنّ الغرض لا يمكن أن يكون إلا[2328] ذلك، ولمَ لا يجوز أن يكون الغرض أمرًا آخر غير راجع إلى العباد أصلًا؟ وأيضًا فلمَ لا يجوز أن يكون في الوجود شيئان لا يصحّ وجود أحدهما

2321 م – فعل.

2322 م: أنّ.

2323 أ م: الغرض.

2324 أ – من.

2325 أ م: الغرض.

2326 أ: أقول لم.

2327 أ م: بضاعك.

2328 أ: إلى.

إلا[2329] مع الثَّاني أو بعد الثَّاني، فيفعل هذا الفعل؟ ذلك مثاله أن[2330] يريد سبحانه إيجاد[2331] العلم في ذات من الذَّوات فيفعل الحياة فيها ليفعل العلم؛ لأنّ العلم بدون الحياة لا يصحّ وجوده، ويكون غرضه من إيجاد العلم نفس إيجاده فقط لا لأمر آخر من منفعة لبعض الموجودات أو مضرّة لهم، فهذا شيء قد فرضناه مفعولًا لا لغرض، وهو خارج عمّا ذكرتَ، وأيضًا فقد بيَّنّا أنّ الباري تعالى يقبح منه إيجاد لَذَّات مخصوصة إلا على وجه مخصوص، وأنّ[2332] التَّكليف جُعِل طريقًا إلى إيجاد تلك الملاذّ المخصوصة للبشر، ولولاه لم يصلوا إليها.

ثم حكى حجّة أصحابنا وهي: (**أنّ الفاعل لغير غرض عابث، والعبث غير جائز على الله تعالى**). وأجاب فقال: (**إن أردتم بالعبث الفعل الخالي عن الغرض فهو استدلال بالشَّيء على نفسه، وإن أردتم [به غيره] فبيّنوه**).

يقال له: رتّبتَ الكلام هكذا، لو فعل لغير غرض لكان ذلك الفعل هو المسمّى بين العقلاء عبثًا، لكن العقلاء يستحسنون ذمّ فاعل هذا الفعل كما يستحسنون ذمّ الفعل الذي نسمّيه ظلمًا، والباري تعالى لا يجوز أن يفعل فعلًا يستحقّ به الذَّمّ. فلو كانوا قد اقتصروا في إفساد كونه فاعلًا لغير غرض على مجرّد كونه عابثًا فقط لكان ذلك[2333] إلزام الشَّيء على نفسه، لكنّهم لم[2334] يقتصروا[2335] عليه، بل بيَّنوا أنّه يكون مستحقًّا للذَّمّ، والحكيم سبحانه لا يجوز أن يستحقّ الذَّمّ بحال.

واعلم أنّ هذا القول هو بعينه قول الفلاسفة؛ لأنّهم يقولون: إنّه تعالى موجب بالذَّات لا يفعل لغرض أصلًا، بل الأفعال تفيض عنه كما يفيض النُّور عن قرص الشَّمس من غير أن يكون للشَّمس غرضٌ في إفاضة النُّور.

وبالجملة فهذا الرَّجل اجتهد في ردّ مذهب أصحابه إلى محض الفلسفة في أكثر المسائل.[2336]

[2329] أ: إلى.

[2330] م: مثاله وأن.

[2331] م – إيجاد.

[2332] أ: مخصوص أنّ.

[2333] م: تلك.

[2334] م – لم.

[2335] أ م: ينتصروا.

[2336] أ – المسائل.

[الرُّكن الرَّابع في السَّمعيّات]

[القسم الأوّل في النُّبوات]

[١] مسألة

في إثبات النُّبوّة

اعلم أنّ أصحابنا قد أجمعوا على أنّ من لا يقول بالعدل لا يمكنه إثبات النُّبوّات؛ لأنّ الطَّريق إلى إثبات النُّبوّة هي المعجزة، ويحتاج الاستدلال بها إلى مقامين:

أحدهما: أنّ الله تعالى هو الفاعل لها؛ لأنّه إن جاز أن يكون الفاعل لها غيرَه إمّا ملك أو شيطان أو كوكب أو قوة /[٤٣١ظ] من قوى المركّبات أو نفس من النُّفوس البشريّة لم يدلّ على صدق المدَّعي.

والمقام الثَّاني: أنّ الله[2337] تعالى إنّما فعلُها تصديقٌ منه سبحانه للدَّعوى؛ لأنّه إن جاز أن يفعلها لا للتَّصديق بل لإضلال البشر وإغوائهم لم يثبت صدق المدّعي.

أيضًا قالوا: ونحن [نقول] بالعدل[2338] سقط عنّا البحث في هذين المقامين. أمّا المقام الأوّل؛ فلأنّ[2339] تمكينه من ظهور المعجزة يجري مجرى فعله لها، فسواء كانت من فعله أو كانت من فعل غيره، إلا أنّه لم يمنع من ظهورها عقيب الدَّعوى ثم فعل ذلك، فإنّها تدلّ على صدق المدَّعِي كما أنّ من قال: «إنّه صدقي أنّني أقوم في المجلس فأتقدّم إلى الملك فيعطيني خاتمه من إصبعه عقيب الدَّعوى» ثم فعل ذلك، فإنّه لا فرق بين تصديق الملِك له بأن يدفع إليه الخاتم وبين أن يمكنه من أخذ الخاتم وإن لم يدفعه إليه فعلًا.

قالوا: وأمّا المقام الثَّاني فهو أظهر؛ لأنّ الله تعالى حكيم لا يجوز أن يظلم[2340] عباده، ولا يقصد إغوائهم وإفسادهم.

قالوا: فأمّا المجبّرة فلا يمكنهم إثبات أحد المقامين:

2337 أ — الله.

2338 أ: العدل.

2339 م — فلأنّ.

2340 أ م: يظل.

أمّا المقام الأوّل: فاعتمادهم فيه على أنّه تعالى لا يجوز أن يقع شيء من المقدورات إلا بقدرته وإرادته، وغيرُه على الإطلاق ليس بفاعل أصلًا؛ لكنّا قد بيّنّا ضعف ذلك، وفساد احتجاجهم عليه.

وأمّا المقام الثّاني: فسأذكر ما قاله هذا المخالف فيه، قال: (**أمّا اعتذار المعتزلة عنه على أصولهم في التّحسين والتّقبيح فضعيف؛ لأنّه إنّما يجب على الله تعالى كشف الحال في ذلك لو لم يحتمل ظهور المعجزة وجهًا آخر سوى دلالته على تصديق الله تعالى ذلك المدّعي. فأمّا لمّا احتمل [ذلك واحتمل] غيره فلو قطع المكلّف بأحد الاحتمالين دون الآخر كان التّقصير من قِبَل العبد، لا من قبَل الله تعالى. وفي[2341] ذلك لا يجب على الله تعالى كشف الحال، ألا ترى أنّه لم يقبح إنزال المتشابهات من الله تعالى، لما[2342] أنّها محتملة غير قاطعة، فكذلك هاهنا. وأيضًا فإنّه سبحانه يُعين الكفرة على المسلمين، ويمكّنهم من قتل أوليائه، والمسلمون قد يجتهدون في الدُّعاء وسؤال المعونة على الكفّار، وقد لا يجيب دعاءهم ولا يعطيهم مناهم، والكفّار يقولون في دعائهم: «اللّهم انصر أحبّ الفئتين إليك! وإن لم ترض بما عرفتَه من تكذيب هذا المدَّعي ومخالَفتِه وأصحابِه[2343] فاسلُب عنّا ما أعطيتنا من القوى». والباري سبحانه قد لا يفعل ذلك، فيجب أن يكون هذا موهمًا[2344] لتصديق الكفرة، فلمّا لم يلزم ذلك وكذا ما قالوه**).

قال: (**فالجواب الحقّ: [أنّه] مبنيّ على مقدّمة** /[٢٣٤و] **[واحدة]. وهي أن تجويز الشّيء لا ينافي القطع بعدمه، فإنّا نجوّز أن[2345] يخلق الله تعالى إنسانًا شيخًا في الحال من غير الوالدين، وأن يقلب الأنهار دمًا والجبال ذهبًا، ثم إنّا مع [هذا] التّجويز نقطع بأنّه لم يوجد، ولأنّه من واجه غيره بالشّتم فعبس المشتوم وجهه، ونظر إلى الشّاتم شزرًا علم بالضّرورة غضبه، وكذلك القول في حمرة[2346] الخجِل وصفرة الوجِل، مع أنّ حصوله ابتداءً بدون الغضب ممكن.**

وإذا ثبت هذا فنقول: إنّ المحدث لهذه المعجزة هو الله تعالى؛ لِما قدّمناه من أنّ جميع الممكنات واقعة بقدرة الله تعالى، وإنّما قلنا: إنّها دالّة على التّصديق؛ لما أنّا لمّا رأينا النّبيّ عليه السّلام يقول: "يا إلهي إن كنتُ صادقًا في دعواي الرّسالة فسوّد وجه القمر مثلًا" وكما قال النّبيّ عليه السّلام ذلك اسودّ القمر، صرنا مضطرّين إلى العلم بأنّه تعالى صدّقه في تلك الدّعوى، ولذلك فإنّ كلّ من أقرّ في[2347] القرون الماضية بأنّ هذه المعجزة من فعل الله تعالى آمن بصدق المدَّعي، ولم يبق له فيه شكّ، وتجويز سائر الأقسام بحسب العقل لا يقدح في هذا العلم الضّروريّ كما ضربناه من المثال).

[2341] م — وفي.

[2342] أ — لما.

[2343] أ: المدعي مخالفة أصحابه، م: المدعي ومخالفته أصحابه. أي وإن لم ترض بما عرفتَه من تكذيب هذا المدَّعي ومن مخالفته ومخالفة أصحابه.

[2344] أ م: متوهما.

[2345] أ — أن.

[2346] أ م: خجل.

[2347] م: من.

أقول: إنّا قبل الخوض في هذا الكلام عليه نقدِّم مقدّمة، وهي الفرق بين فعل ما يوهم ظاهره القبيح – إذا كان قد[2348] تقدّم في العقول دلالة قاطعة على أنّ ظاهر ذلك الفعل لا يجوز أن يكون مرادًا– وبين فعل ما يوهم ظاهره القبيح –إذا لم يكن في العقول دلالة قاطعة على أنّ ظاهر ذلك الفعل غير مراد–، ولا شبهة أنّ بين الصُّورتين فرقًا جليًّا، فإنّ الملك إذا قال من اللَّيل لجلسائه: "إنّ فلانًا في غد سيحضر مجلسي، ويدّعي أنّه وكيلي، ويقول: "إنّ علامة صدقي أنّ الملك ينزع قلنسوته الآن"، فإذا رأيتموني عقيب قوله أنزع قلنسوتي فلا تصدّقوه في تلك الدَّعوى، فإنّي أريد أن أنزعها في ذلك الوقت لغرض آخر". فإنّ الجلساء إذا شاهدوا نزْعَ القلنسوة عقيب تلك الدَّعوى لا يلتفتون إليها، ولا يأخذون بظاهر الحال؛ لأنّه قد تقرّر عندهم ما يبطل هذا الظَّاهر، فصار له حكم العدم بما[2349] تقدّم عندهم من أنّ هذا لا يدلّ على تصديقه، فأمّا إذا لم يقدّم الملك إلى[2350] جلسائه هذا القول، وحضر المدَّعِي، وذكر أنّه وكيله، وسأل التَّصديق بنزع القلنسوة فنزعها الملك فصدّقه الجلساء، فإنّه لا يجوز للملك أن يُلزِم الجلساء[2351] ويقول لهم: «كيف عجّلتم وصدّقتموه! وهلّا توقّفتم وقلتم: يجوز أن يكون[2352] الملك نزع القلنسوة لا لأجل التَّصديق، فإنّه لم يتعيّن محامل نزع القلنسوة /[٤٣٢ظ] وينحصر في تصديق هذا خاصّة، فقد فرّطتم حيث صدّقتموه مع جواز أن لا يكون غرضي التَّصديق»، ومعلوم أنّ الملك متى قال ذلك سفّهه العقلاء، ولاموه على لومه الجلساء، عنّفوه على تعنيفه لهم، وقالوا له: "أنت باللّوم والذَّمّ والسَّفه أحقّ منهم؛ لأنّك لم تقدّم إليهم كلامًا ولا فعلًا يقتضي وجوب تكذيبهم للمدَّعِي، ولا وجوب توقّفهم في أمره، بل أردتَ منهم أن يتوقّفوا فيه أو[2353] يكذّبوه بمجرّد احتمالٍ مرجوح"، لا يعمل العقلاء عليه، كما لا يعملون على أنّه يجوز أن يكون هذا الحائط يقع فينبغي أن يُهرَب من تحته وإن كان صحيحًا محكمًا، وأنّ هذا الطَّعام يجوز أن يكون مسمومًا فينبغي أن لا يؤكل وإن لم[2354] يظهر أمارة إلقاء السَّمّ فيه.

فقد ظهر الآن وتقرّر الفرق بين الفعلين الذيْن يوهم ظاهر كلّ منهما القبيح، إذا تقدّمت الدَّلالة على أنّ أحدهما غير مراد الظَّاهر، ولم تتقدّم الدَّلالة على أنّ ظاهر الآخر غير مراد.

فنقول: [لمَ] لا يجوز أن يكون الباري تعالى يفعل المعجزة لا لغرض التَّصديق، ويكون تكليف البشر أن[2355] لا يصدّقوا صاحب الدَّعوى لمجرّد احتمال أنّها قد لا يراد بها التَّصديق؛ لأنّ ذلك قبيح كما ضربناه من[2356] المثال في الصُّورة الثَّانية. فأمّا إنزال المتشابهات فهو من قبيل الصُّورة الأولى؛ لأنّه تعالى قد قرّر في العقول قبل إنزال المتشابهات أدلّة قاطعة على أنّه ليس بجسم، ولا في جهة، وأنّه حكيم لا يسفه، وعادل لا يجور،[2357] فكأنّه سبحانه قد قال لنا قبل إنزال المتشابهات: "إذا رأيتم من كلامي فيما بعد ما يدلّ على أيّ جسم أو أيّ

[2348] م — قد.
[2349] أ: ما.
[2350] م: أن.
[2351] أ + فإنّه لا يجوز للملك أن يلزم الجلساء.
[2352] أ + بين.
[2353] م: أن.
[2354] أ – لم.
[2355] م: لأن.
[2356] أ — من.
[2357] أ م: لا يجوز.

أريد الفواحش أو أفعلها فلا تقفوا مع ظاهره، واطلبوا له تأويلًا إمّا ظاهرًا أو خفيًّا" فبهذه[2358] الطَّريق حسن منه إنزال المتشابهات، ولولا ذلك لكان إنزالها قبيحًا، وخرج على ما ذكره من دعاء المسلمين بالنَّصر ودعاء[2359] الكفَّار بالنَّصر، فإنّه تعالى قد قرّر صدق الإسلام وصحّته في العقول وفساد مخالفة له، فلم يبق مع ذلك التَّقرير التفات إلى ما يوهم نقيض ذلك؛ لأنّ تلك الموهمات لها حكم العدم بالإضافة إلى الدَّلالة العقليّة المقرّرة من قبلها في الأذهان.

فقد ظهر بهذا التَّحقيق أنّ مذهب المعتزلة في العدل نافع لهم في إثبات النُّبوّة، وأنّ من خالف العدل يلزمه هذا الإشكال، ولا يمكنه الانفصال عنه.

فأمّا الجواب الذي أجاب به على أنّه مشترك يصحّ منّا ومنهم استعماله فليس بصحيح، ولا يرتضيه أصحابنا.

أمّا قوله: «تجويز الشَّيء لا ينافي القطع بعدمه» فباطل؛ لأنّ الجمع بين تجويز الشَّيء وبين القطع بعدمه جمع بين السَّلب والإيجاب، /[٤٣٣و] وهو من أظهر الأشياء استحالةً في البديهة، وكيف يقول هذا وهو القائل في هذا[2360] الكتاب: «إنّ العلم لا يكون علمًا حتّى يكون جزمًا بالثُّبوت بحيث لا يبقى لنقيضه احتمال أصلًا»؟ فأمّا اعتقادنا فيمن نراه شيخًا أنّه وُلِد طفلًا، وتدرَّج إلى أن صار شيخًا، وأنّه لم يُخلَق دفعة واحدة، فإن كان الإلزام فيمن نعرفه من البشر فذاك علم يقينيّ؛ لأنّا شاهدناه طفلًا، ثم تدرَّج إلى الشَّيخوخة، فهو علم حاصل من طريق الحواسّ، وإن كان فيمن لم نعرفه فإنّا لا نسلّم أنّ ذلك علم يقينيّ، بل هو ظنّ غالب، طريقه استمرار العادة عند من يجوّز خرق العادات في كلّ الأزمنة، وأمّا من لا يجوّز ذلك فهو عنده علم استدلاليّ، ولا يجوز نقيضه، ولا يمكن على مذهبه أن يكون خلقًا[2361] دفعة واحدة.

وكذلك القول في انقلاب ماء دِجْلَة[2362] ذهبًا [دمًا] أو زئبقًا، وانقلاب الجبال ذهبًا، فإنّ هذا كلّه ما لم نشاهده، لا نكون عالمين به علمًا يقينيًّا، بل نظنّه ظنًّا غالبًا أو يكون علمًا عند من لا يجوّز انحراف العادات في كلّ الأزمنة، لكنّه لا يسلّم تجويز النَّقيض، وأمّا قَطُوبُ الغضبان وصفرة الوجِل وحمرة الخجِل، فكلّ هذه هي اعتقادات ظنّيّة لا قطعيّة، وكذلك ينكشف الأمر كثيرًا أنّ تلك الألوان والهيئات حدثت لأمر آخر، ولو كانت علومًا قطعيّة لاستحال أن ينكشف كونها غيرَ مطابقة لمعتقداتها؛ لأنّ العلم يستحيل أن ينقلب ذاته فيصير غيرَ علم كما يستحيل أن ينقلب الجوهر فيصير غيرَ جوهر.

وأمّا قوله: «إنّ كلّ من أقرّ في القرون السَّالفة بأنّ المعجزة من الله تعالى أقرّ بصحّة النُّبوة، ولم يقفوا[2363] على العلم بأنّ إظهارها كان لمجرّد التَّصديق»، فإنّه يقال له: ذلك إمّا لأنّهم كلّهم كانوا يعتقدون حكمة الله تعالى

[2358] أ م: فهذه.

[2359] أ – المسلمين بالنَّصر ودعاء.

[2360] م: القائل وهذا.

[2361] أ م: خلق.

[2362] أ م: ما دخله.

[2363] أ: يتوقّفوا؛ م: يتّفقوا.

وعدله، وأنّه لا يجوز منه أن يفعل المعجزة التي تدلّ ظاهرها على التَّصديق وليس مراده التَّصديق، أو أن يكون العلماء منهم وأولو الألباب يعرفون ذلك فيعلمون صدق المدَّعي، والباقون لا يعرفون ذلك، فيكون تصديقهم للمدّعي لا عن علم قاطع، بل مجرّدُ اعتقاد كاعتقاد[2364] المقلّد.

واعلم أنّ القضيّة القائلة[2365] «تجويز الشَّيء لا ينافي القطع بعدمه» قضيّة يُعلَم بطلانُها بالبديهة، والتزام كون الاعتقاد لاستمرار[2366] الأمور العاديّة ظنًّا غالبًا أهون وأقرب من تصحيح تلك القضيّة المعلومة الفساد بالبديهة. ونقول: سلّمنا أنّ تجويز وجود ضدِّ[2367] الأمور العاديّة[2368] لا ينافي القطع بعدمه، لكن ذلك إنّما يتمّ ويصحّ في الأمور العاديّة المستمرّة لا في الأمور التي ليست بعاديّة /[٤٣٣ظ] ولا مستمرّة، فلمَ قلتَ: إنّ إرادة الباري تعالى بالمعجزة مجرّد التَّصديق لا غير من الأمور العاديّة المستمرّة؟ حتّى يكون تجويز نقيض ذلك تجويزًا لأمر خارج من الأمور العاديّة. يبيّن[2369] ذلك أنّ الباري تعالى على أصولكم لا يزال يخلق الكفر في الكافر[2370] والفسقَ في الفاسق، ومن عادته إضلال البشر وإغوائهم، وتزيين الجهل والخطأ لهم، فلا يستمرّ لكم دعوى اطّراد العادة في أنّ أفعاله تعالى وإراداته ليست إلا على مطابقة الحكمة واعتماد الصَّلاح لا غير.

وإذا كان كذلك فقد فارقت أفعاله تعالى في هذا الباب ما ضربه من المثال، وهو «أن تجويز انقلاب ماء البحر دمًا لا ينافي القطع بعدم انقلابه، وتجويز [وجود] شيخ دفعة من غير أبوين لا ينافي القطع بعدم وجوده»، كذلك ما رأينا ولا سمعنا بحرًا انقلب ذهبًا أو دمًا أو زئبقًا، ولا شيخًا وُجِد دفعة من غير أبوين، ولو كان مثل ذلك ممّا قد وقع مرارًا وتكرُّرًا لم نقطع[2371] بعدم وقوعه الآن؛ لأنّه [لا] يكون بتكرار وقوعه خارجًا من[2372] جملة الأمور العادية المستمرّة، فيزول عنه الوجه الذي لأجله قطعنا بعدم وقوعه مع تجويز وجوده في العقل. فقد بان أنّ قياس أفعال الباري على هذه الصُّورة العادية غير مستمرّة على أصولهم في الجبر،[2373] فبطل التَّمثيل والإلحاق.

ثم إنّ صاحب الكتاب تكلّم في إثبات النُّبوّة المحمَّديّة، واستدلّ عليها بوجوه،[2374] ثم اعترضها باعتراضات كثيرة ولم يجب عنها، ثم ذكر شبهة اليهود وقرّرها ولم يجب عنها إلا بجواب قد اعترضه في ضمن تقرير الشُّبهة وسنذكر ذلك، ثم ذكر قول البراهمة أنّ النُّبوة لا فائدة فيها؛ لأنّ العقل يغني عنها، وشرع في الجواب عن ذلك بذكر فوائد البعثة على وجه التَّفصيل، وأطال في ذلك جدًّا. وقد وقفتُ على رسالة لبعض قدماء الإسماعيليّة

[2364] م — كاعتقاد.

[2365] م — القائلة.

[2366] أ: الاستمرار.

[2367] أ: ضدًّا.

[2368] أ: العادة.

[2369] م: بيّن.

[2370] م + الكافر.

[2371] أ م: وتكرّر لم ينقطع.

[2372] أ: عن.

[2373] م: الخبر.

[2374] م: الوجوه.

يذكر فيها فوائد التَّعليم، وأَظنُّ صاحب الكتاب وقف عليها، وحسنت عنده فنقلها إلى هذا الموضع؛ لأنِّي رأيت كثيرًا من ألفاظ الرِّسالة بعينها منقولة في[2375] **المحصّل**.

فمن جملتها قوله: «إنّ كلّ جنس تحته أنواع، فإنّه يوجد فيما بين تلك الأنواع نوع واحد هو أكملها، وكذا الأنواع بالنِّسبة إلى الأصناف، [والأصناف] بالنِّسبة[2376] إلى الأشخاص، والأشخاص بالنِّسبة إلى الأعضاء، وأشرف الأعضاء ورئيسها هو القلب، وخليفته الدِّماغ، ومنه تنبعث[2377] القوى /[٤٣٤و] على جميع جوانب البدن، فكذا أنواع الإنسان لا بدّ فيه من رئيس، والرَّئيس إمّا أن يكون حكمه على الظَّاهر فقط وهو السُّلطان، أو على الباطن فقط وهو العالِم، أو عليهما معًا وهو النَّبيّ أو الإمام، فالنَّبيّ يكون كالقلب في العالم والإمام كالدِّماغ، وكما أنّ القوى المدرِكة[2378] إنّما تفيض من الدِّماغ على الأعضاء، فكذلك قوة البيان والتَّعليم إنّما تفيض [منه] بواسطة الإمام المعلِّم الذي هو خليفة النَّبيّ على جميع أهل العالم». وهذا الكلام محض مذهب التَّعليميّة، وهم الإسماعيليّة من الشِّيعة.

وكثيرًا ما أعجب من أمر هذا الرَّجل في كُتُبه ومصنّفاته وخصوصًا في هذا الكتاب، فإنّه وضعه على قاعدة الإيجاز والاختصار ثم توخّى المواضع المهمّة في صناعة الكلام فاختصرها حتّى أخلّ بفهمها بالكليّة، بل حذف الكثير منها، وأهمله، وأعرض عن[2379] مواضع شريفة عظيمة الخطر، ولم يجب عن الاعتراض قصدًا للإيجاز بزعمه، ثم أطال في مواضع كثيرة لا تناسب إطالته فيها الإيجازَ في غيرها، ولا تقتضي قاعدة الكتاب وأمثاله من المختصرات الإسهابَ فيها، كالكلام في المحسوسات[2380] والبديهيّات هل هي يقينيّة أم لا؟، وكالكلام في شرح مذاهب المخالفين في حدوث الأجسام، وكالكلام في تقرير مقالة الحرَّانيّة القائلين بالقدماء الخمسة،[2381] وبيان أنّ مقالتهم أسلم وأبعد عن الإشكالات الواردة على الفلاسفة والمتكلّمين، وكالكلام[2382] في تفاصيل مذاهب المعتزلة في أحوال الجواهر والأعراض، وما يثبت منها في العدم وما لا يثبت، وكالكلام في تعديد الآيات الدَّالّة على أنّا فاعلون على رأي المعتزلة، وهو منقول من رسالة مفردة للصَّاحب أبي القاسم ابن عبَّاد[2383] رحمه الله، أخذ[2384] جوامعها فنقلها إلى هذا الكتاب، وكالكلام[2385] في احتجاج الفلاسفة على تفضيل الملائكة على

[2375] م — في.

[2376] م – إلى الأصناف بالنِّسبة.

[2377] أ: تثبت؛ م: ثبت.

[2378] أ: المذكورة.

[2379] م: من.

[2380] م: المخصوصات.

[2381] م — الخمسة.

[2382] أ — وكالكلام.

[2383] هو أبو القاسم إسماعيل بن عباد بن عباس بن عباد بن أحمد بن إدريس القزويني، الطالقاني، الاصفهاني (ت ٣٨٥هـ/٩٩٥م)، المعروف بالصَّاحب بن عباد و"كافي الكفاة"، كان من كبار علماء وأدباء عصره في الأدب والفقه وأصول الدِّين، وكان وزيرًا، على الرغم من وجود خلافات حول مذهبه في العقيدة، إلا أن القبول العام هو أنه شيعي– معتزلي. انظر: **لسان الميزان** لابن حجر، ٤١٣/١–٤١٦؛ **والنُّجوم الزَّاهرة** لابن تغري بردي، ١٤٣/٤–١٤٤؛ **ومعجم الأدباء** لياقوت الحموي، ١٦٨/٦.

[2384] أ م: أحد.

[2385] م: الكتاب الكلام.

البشر، وكالكلام في تفصيل فِرَق الشِّيعة واختلاف مقالاتهم، وعلى أنّه قد وهم في عدد الأئمة الاثني عشريّة وفي أنسابهم، وفي موضعين فإنّه أسقطَ الإمام العاشر عندهم –وهو عليّ الهادي بن محمّد بن عليّ بن موسى– فلم يذكره في العدد، ولما شرع في تفصيل مراتبهم والاختلاف فيهم بشيء ذكره أيضًا، وقال: «إنّ من النَّاس من جعل الإمامة[2386] بعد محمّد بن عليّ بن موسى في ابنه جعفر» وليس جعفر[2387] هو ابن محمّد كما توهّمه، بل هو ابن عليّ الهادي بن محمّد، وبالجملة قد أخلّ بذكر عليّ الهادي الذي هو العاشر من أئمة هذه الفرقة /[٤٣٤ظ]، وما العجب منه كيف خفي عنه النَّسَب وتفصيل المذاهب، بل العجب كيف خفي عليه العدد فحَسِب أحد عشر باثني عشر! هكذا رأيتُه في جميع النُّسخ التي وصلت إلينا إلى بغداد بهذا الكتاب، ووقفنا عليها، ولعلّه غلطُ النُّسَخ، وإلا فالرَّجل يبعد[2388] أن لا يكون يعرف ذلك، وكالكلام في هذا الموضع وهو فوائد البعثة.

فيا لله وللعجب ممّن يختصر تلك المواضع المهمّة،[2389] ويتكلّم فيها بمثل ذلك الكلام النَّزر القاصر، ويطيل ويسهب في هذه المواضع التي لو لم يذكرها[2390] أصلًا لم يُقدَح ذلك في أصول الصِّناعة الكلاميّة، وأين[2391] المحصَّل وهو خمسة كراريس من هذا الإسهاب البارد الغثّ في هذه المواضع التي هي من فضول هذا العلم لا من أصوله! ومثلها يجب أن يُذكَر في الكتب المطوّلة **كالمغني** لقاضي القضاة[2392] أو **كالهداية** لصاحبهم محمّد ابن الطَّيِّب.[2393]

وأعجب من هذا كلّه، وأطرف، وأغرب أنّه صنع كتابًا في علم الكلام فشحنه بالمباحث الطَّبيعيّة والأنظار الفلسفيّة، فتكلّم فيه في تقسيم الممكنات، وكيفيّة تقوّم الهيولى بالصُّورة، وفي قاطيغورياس،[2394] وفي إثبات محدّد

[2386] أ: الإمام.

[2387] م – وليس جعفر.

[2388] أ م: يعتدّ.

[2389] أ – المهمّة.

[2390] م: يذكر.

[2391] أ م: وابن.

[2392] هو القاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله المعتزلي الأسدآبادي (ت 415هـ/ 1025م) المولود في أسد آباد، والراجح أنه عربي النَّسب من همدان. يلقبه المعتزلة بـ"قاضي القضاة"، ولا يطلقون هذا اللَّقب على سواه، ولا يعنون به عند الإطلاق غيره، كان إمام أهل الاعتزال في زمانه، وكان ينتحل مذهب الشَّافعي في الفروع، وله التَّصانيف السَّائرة والذكر الشَّائع بين الأُصُولِيّين. انظر: **طبقات الشَّافعي الكبرى** للسبكي، ٩٧/٥؛ **وطبقات المعتزلة** لابن المرتضى، ص ١١٢-١١٣؛ **ولسان الميزان** لابن حجر، ٣٨٦/٣-٣٨٧؛ **وطبقات المفسرين** للسيوطي، ص ٥٩.

[2393] هو أبو بكر محمد ابن الطيب الباقلاني الأشعري كما مر ذكره.

[2394] وهو المقولات العشرة، وهي الجوهر والأعراض التِّسعة، وهي: الكم، والكيف، والإضافة، والأين، والمتى، والوضع، والملك، والفعليّة، والانفعاليّة.

الجهات، وكيفيّة حركة الفلك، ونفي الكيفيّات المتضادّة عنه، وفي كيفيّة ترتيب العناصر، واستحالة بعضها إلى بعض، وكيفيّة المزاج، وكيف صدرت الأشياء المتكثّرة عن واجب الوجود وهو واحد، وإثباتِ[2395] العقول المفارقة، وكيفيّة[2396] صدور الأشياء عنها، وكيف دخل المدبّر في القضاء الإلهيّ، ثم تكلّم في النُّفوس المجرّدة وأحكامها وتعريفاتها، وأطال في كلّ باب من هذه الأبواب، وما زال أهل العلم يستهجنون أن يمزج علمًا[2397] بعلم آخر، وأن يجمع في[2398] الكتاب الواحد بين علمين، ويعدّون ذلك قصورًا في صناعة التَّصنيف.

وقال الشَّيخ أبو الحسين رحمه الله في خطبة **المعتمد**:

> إنّي إنّما صنّفتُه[2399] بعد استقصائي في **شرح العمد**؛ لأنّي تكملّت في **شرح العمد** في كثير من المباحث الكلاميّة اتّباعًا لمصنّف **العمد** وهو قاضي القضاة، فاستهجنتُ ذلك، ورأيتُ إلى[2400] أنّ[2401] العلوم المختلفة لا يجوز أن يجمع بينها[2402] في الكتاب الواحد، فدعاني ذلك إلى تصنيف **المعتمد**.[2403]

ولقد تحرّى رحمه الله في **كتاب التّصفح** واجتهد في مجانبة البحث الفلسفيّ، وأن يخلط بالبحث الكلاميّ غاية جهده إلا في مواضع يسيرة لم يجد بُدًّا من الخوض فيها مع الفلاسفة،[2404] وقد لمحتُ من[2405] إيثاره أن لا يودع كتابه بحثًا فلسفيًّا /[٤٣٥و] أنّه لما تكلّم في الخلاء ذكر حجج نفاته التي يجري على القواعد الكلاميّة أو لا يبعد عنها كثيرًا، فلمّا أنهاها قال: «وأمّا الحجج الفلسفيّة على نفي الخلاء فليس هذا الكتاب موضع ذكرها، فليطلب من كلامي في الطَّبيعيّات».

وأطرف من هذا أنّه لم يقتنع أن يمزج هذا الفنّ بالطبيعيّات،[2406] وبما قبل الطَّبيعة، حتّى تكلّم فيه المنطق أيضًا، فبحث في التَّعريفات الحدّية، وفي[2407] الفرق بين الحدود والرُّسوم، وفي شرائط الحدود والرُّسوم، ثم تكلّم في الأشكال الثَّلاثة، وفي القضايا الشَّرطيّة، وفي أنّ حضور المقدّمتين في الذِّهن هل يلقي في النَّتيجة أم لا بدّ معه من أمر آخر، وإنّما حذا في ذلك حذو الغزّاليّ[2408] في **المستصفى**، فإنّه صنّف كتابًا في أصول الفقه مَزَجَه

[2395] م: وهو إثبات.

[2396] أ: وكيف.

[2397] أ م: علم.

[2398] أ م: بين.

[2399] أ م: صنعته.

[2400] م — إلى.

[2401] أ – أنّ.

[2402] م: بينهما.

[2403] نقل المؤلّف عبارة أبي الحسين البصري اختصارًا، ولكلمته الكاملة انظر: **كتاب المعتمد في أصول الفقه** لأبي الحسين البصري، ٧/١.

[2404] م — الفلاسفة.

[2405] أ — من.

[2406] أ: الطَّبيعيّات.

[2407] أ: وبيّن.

[2408] هو أبو حامد محمّد الغَزّالي الطُّوسي النيسابوري الصوفي الشّافعي الأشعري، أحد أعلام عصره، وأحد أشهر علماء المسلمين في القرن الخامس الهجري، (ت 505 هـ

بعلم المنطق،[2409] فذكر في أوّله كتابًا مفردًا في المنطق، ولا فرق عندي بين أن يذكر ذلك في **المستصفى** وبين أن يذكر في **الوسيط** في الفقه أو في **الوجيز**، وما بُعدُه من أحد العلمين إلا كبُعدِه من الآخر.

وهو الأقوم غلب حبُّ العلوم الحِكَميّة عليهم، ولو صنّفوا كتابًا في مناسك الحجّ أو في علم الفرائض لَمزجوه[2410] بعلوم الحكماء، ولا أقول هذا مبالغة، فإنّ هذا المصنِّف قد فسّر القرآن العزيز بكتاب[2411] كبير[2412] نحو عشر مجلّدات أكثره على القواعد الحكميّة، وهو من عجائب الدنيا، وما رأينا قبله مثله، فإنّا عهدنا كتب التّفسير يقال فيها عند ذكر الآية: «قال عليّ، وابن عبّاس»، وهذا عند ذكر الآية يقول: «قال الفارابيّ، وابن سينا»، ولا قوّة إلا بالله.

ثمّ ذكر شبهة اليهود ومحصولها: أنّ شريعة موسى إمّا أن يكون قد بُيِّن فيها ما يقتضي دوامها أبدًا وإلا كان كاذبًا. والثّاني يوجب نقل ذلك [التّوقيت] بالتّواتر؛[2413] لأنّه مهمّ.[2414] والثّالث أن لا تكون شريعتُه لازمةً للمكلّفين إلى ظهور عيسى؛ لأنّ الأمر بمجرّده لا يقتضي التّكرار.

وأجاب فقال: (**لِمَ لا يجوز أن تكون شريعة موسى مبيَّنة بيانًا إجماليًّا من غير تعيين كمّيّة الوقت، وقولهم «يجب أن نعلم ذلك بالتّواتر»، قلنا: لِمَ لا يجوز أن يكون توفّر الدّواعي إلى نقل الأصل أتمّ من توفّرها على نقل الكيفيّة؟ فلا جرم كان أحد التّواترين أقوى من الآخر**).

يقال له: إنّ هذا الجواب هو[2415] أحد أقسام شبههم، وقد تكلّموا عليه في الشُّبهة بما حكيتَه عنهم، وهو[2416] قولهم: «لو كان كذلك لوجب أن يُنقَل بالتّواتر»، وأمّا قولك: «يجوز أن يكون [تواتر] الدّواعي إلى نقل الأصل أتمّ توفّرًا منها إلى نقل /[٤٣٥ظ] الكيفيّة. فلا جرم كان أحد التّواترين أقوى من الثّاني» فإنّ لهم أن يقولوا: ومن سلَّم لك أنّ هاهنا تواترين لتقول: إنّما كان[2417] أحدهما أقوى من الثّاني لكذا. فإنّ أصل حجّتنا

[2409] م – المنطق.

[2410] أ – لَمزجوه.

[2411] أ م: كتاب.

[2412] م: كثير.

[2413] أي لو كانت شريعة موسى موقّتة يجب نقل ذلك التّوقيت بالتّواتر.

[2414] م – مهمّ.

[2415] م – هو.

[2416] م – وهو.

[2417] أ + كان.

/1111م). كان فقيهًا وأصوليًا وفيلسوفًا، وكان صوفيّ الطريقة، شافعيّ الفقه، إذ لم يكن للشافعية في آخر عصره مثلَه.، وكان على مذهب الأشاعرة في العقيدة، وقد عُرف كأحد مؤسسي المدرسة الأشعرية في علم الكلام، وأحد أصولها الثلاثة بعد أبي الحسن الأشعري، (وكانوا الباقلاني والجويني والغزّالي). لُقّب الغزالي بألقاب كثيرة في حياته، أشهرها لقب «حجّة الإسلام»، وله أيضاً ألقاب مثل: زين الدين، ومحجّة الدين، والعالم الأوحد، ومفتي الأمّة، وبركة الأنام، وإمام أئمة الدين، وشرف الأئمة. انظر: **طبقات الشّافعي الكبرى** للسبكي، ١٠١/٤-١٨٢؛ و **إتحاف السّادة** للزبيدي، ٢/١-٤٣؛ **والأنساب** للسّمعاني، ٢٥١/١-٢٥٢.

جحد التَّواتر في نقل الكيفيّة أصلًا؛ لأنّا قد قلنا في الحجّة: لو كان شرع موسى قد بُيِّن فيه أنّه موقّت لَنُقِل ذلك بالتَّواتر؛ لأنّه مهمّ جدًّا، ومثله لا يجوز أن يقع ويُهمَل نقله بالتَّواتر، لكن لا تواتر بذلك؛ لأنّه لو كان قد نُقِل متواترًا لَعُلم بالضَّرورة، وما عُلِم بالضَّرورة، ولا ادَّعى أحدٌ أنّه يعلم ذلك بالضَّرورة، فقولك «أحد التَّواترين أقوى من الثَّاني» استسلاف ومُصادَرة على أنّهما تواتران، وهو عين محلّ النِّزاع.

فإن انتصر له منتصر وقال: "إنّه لم يجب بما هو عين أحد الأقسام المذكورة في شبهة اليهود؛ لأنّ شبههم أنّه إمّا أن يكون قد بُيّن أنّ شريعة موسى دائمة أو مؤقّتة إلى الوقت الفلانيّ أو لا واحد منهما، وجوابه خارج عن هذه الأقسام الثَّلاثة، وهو: أنّه لمَ لا يجوز أن يكون قد بُيِّن أنّها مؤقّتة فقط، لا على أن يكون الوقت معينًّا، وهذا قسم رابع."

قيل له: صدقتَ أنّه قسم رابع، لكنّ الاحتجاج الذي حكاه لليهود على إبطال القسم الثَّاني هو بعينه يُبطِل هذا القسم الرَّابع الذي قد اختاره، وهو أنّ ذلك لو وقع لكان من الأمور العظيمة في شرع اليهوديّة، فكان يجب أن يُنقَل نقلًا متواترًا، كما لو قال محمّد صلى الله عليه: "شريعتي غير دائمة على المكلّفين، وسينتهي بها الحال إلى وقت يسقط التَّعبّد عن[2418] النَّاس بها، ويتعبّدون بشريعة أخرى غيرها"، فإنّ ذلك مما يجب أن يُنقَل نقلًا متواترًا كما يُنقَل أصل الشَّريعة، فإن لم يجب ذلك لم يجب أن يُنقَل بالتَّواتر شيء من الغرائب ولا من الأمور المهمّة، وفي ذلك بطلانُ أصل هذه القاعدة المتّفق عليها، وتجويزُ أن يكون شرع الإسلام ممّا سيرتفع التَّعبّد به فيما بعد وإن كان ذلك لم يُنقَل.

ثم ذكر شبهة ثانية لليهود وهي[2419] قولهم: (**إنّا ننقل بالتَّواتر أنّ موسى قال:** «**شريعتي دائمة أبدًا**»).

وأجاب فقال: (**إنّ بلوغ [رواة] هذا الخبر إلى حدّ التَّواتر في جميع الأعصار غير معلوم، فلا يحصل العلم بهذا الخبر**).

يقال له: ألم تسأل نفسك في أثناء الشُّبهة عن هذا الكلام؟ وأجبتَ عنه بأنّ اليهود أمّة عظيمة متفرّقة في شرق الأرض وغربها، فيستحيل أن يكون قد بلغ الحال في عصر ما إلى أن ينقص عن عدد التَّواتر، فمن يحكي شبهة لخصمه، ثم يسأل نفسه /[٤٣٦و] في أثنائها عن سؤال، ثم يجيب عنه، ويحكي[2420] الشُّبهة ويقرّرها، كيف يليق به إذا شرع في الجواب عنها أن يقتصر على ما قد سأل عنه نفسَه في أثنائها، ثم أجاب عنه نيابة عن أصحاب الشُّبهة! وهل هذا إلا اعتراف بأنّ الشُّبهة لازمة؟

[2418] م – التَّعبّد عن.

[2419] م – التَّعبّد به فيما بعد وإن كان ذلك لم ينقل ثم ذكر شبهة ثانية لليهود وهي.

[2420] أ م: يحكم.

فإن قيل: إنّه لم يجب بعين[2421] ما سأل عنه نفسَه في أثناء الشُّبهة؛ لأنّه إنّما سأل نفسه في أثناء الشُّبهة عن قول ما، قال: «إنّ اليهود قتلهم بُخْتُنَّصر، فلم يبق منهم عدد التَّواتر». وأجاب عن هذا الكلام بأنّ قتل الأمّة العظيمة المتفرّقة في مشارق الأرض ومغاربها بحيث لا يبقى منها عدد التَّواتر يستحيل، والجواب الذي أجاب به خارج عن هذا؛ لأنّ محصول جوابه أنّه منع استواء الطَّرفين والواسطة، وقال: «من شرْطِ التَّواتر استواء الطَّرفين والواسطة»، فلمَ قلتم إنّ ذلك متحقّق في نقل اليهود؟ وهذا غير ذلك.[2422]

قيل له: إنّ هذا الجواب هو عند التَّحقيق راجع إلى السُّؤال المذكور، وذلك أنّ لليهود أن يقولوا: إذا سلّمتَ أنّنا الآن كثيرون[2423] يستحيل تواطئنا على الكذب، وسلّمتَ أنّ[2424] واقعة بُخْتُنَّصر ما أتت علينا ولا بلغت منّا إلى أن يقُصّنا[2425] عن عدد التَّواتر، فقد سلّمتَ أنّ الكثرة المتواترة فينا متحقّقة من هذا الزَّمان إلى أيّام موسى؛ لأنّا ما كثرنا الآن عمّا كنّا عليه، بل نحن في كلّ زمان مستقبَل أقلّ منّا في الزَّمان الماضي، وهذا معلوم بالضَّرورة لمن يعرف التَّواريخ والسِّيَر، فبطل قولك: «إنّ بلوغ رواة هذا الخبر إلى حدّ التَّواتر في جميع الأعصار غير معلوم» مع تسليم أنّهم في أيّام بُخْتُنَّصر كانوا عدد التَّواتر. أيضًا فلليهود أن يقولوا: إن منعتَ تواترنا بتأبيد شريعة موسى قلنا: أن نمنع تواتركم بتأبيد شريعة محمّد عليه السَّلام، وقد ذكر هو هذا الوجه في تقرير الشُّبهة أيضًا.

فإن قلتَ: المسلمون ينقلون بالتَّواتر أنّه عليه السَّلام أنّه قال: "أنا خاتم النَّبيّين"،[2426] وفي القرآن المنقول بالتَّواتر "محمّد رسول الله وخاتم النَّبيّين صلّى الله عليه وآله.[2427]"

قلنا: وكذلك ينقل اليهود عن موسى مثل ذلك.

فإن قلتَ: شرط التَّواتر استواء الطَّرفين والواسطة، ولستُ[2428] أُسلِّم[2429] ذلك في اليهود.

قلنا: نحن نثبت تواترنا بما تثبتون به تواتركم؛ لأنّكم إن أثبتّموه بقولكم: "نحن الآن ننقل عن القرن الذي قبلنا حديثَ التأبيد،[2430] وننقل أنّهم كانوا عدد التَّواتر، وهم ينقلون التأبيد عن القرن الذي قبلهم، ينقلون عنهم أنّهم كانوا عدد التَّواتر، هكذا أبدًا حتّى يتّصل النَّقل بالرَّسول محمّد عليه السَّلام" /[٤٣٦ظ] فنحن أيضًا قادرون

[2421] أ م: تعيّن.

[2422] أ: ذاك.

[2423] أ م: كثيرًا.

[2424] أ: إذا.

[2425] م: بعضنا.

[2426] **صحيح البخاري**، كتاب المناقب، باب خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم، ٣٣٧٤؛ **صحيح مسلم**، كتاب الفضائل، باب ذكر كونه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين، ٤٣٦١؛ **سنن أبي داوود**، باب ذكر الفتن ودلائلها، ٣٧٦٧؛ **جامع الترمذي**، أبواب الفتن، باب ما جاء لا تقوم الساعة حتى يخرج كذابون، ٢٢٣٩.

[2427] أ – صلّى الله عليه وآله. | لعل المؤلف يشير إلى قوله تعالى ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبَا اَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلٰكِنْ رَسُولَ اللهِ وَخَاتَمَ النَّبِيّنَ وَكَانَ اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [سورة الأحزاب ٣٣/٤٠].

[2428] أ م: ليست.

[2429] أ – أسلم.

[2430] م + قبلنا حديثَ التأبيد.

في تواترنا على مثل ذلك، فإن كذّبتمونا في ذلك وقلتم: إنّ هذه الدَّعوى ممّا يدقّ تصوّرها عن أفهام الخواصّ من العلماء، فكيف تدَّعونها عن العوام وأهل التَّواتر؟ قابلناكم بمثل ذلك في تواتركم. وإن زعمتم أنّكم إنّما علمتم حصول عدد التَّواتر في خبركم بحصول العلم الضَّروريّ عندكم، فاستدللتم بالعلم على صحّة التَّواتر لا بالتَّواتر[2431] على[2432] العلم، قابلناكم بمثله وقلنا: إنّنا نعلم بالضَّرورة من دين موسى تأبيد شرعِه، وحصولُ هذا العلم الضَّروريّ يدلّ على تكامل عدد المتواتر.

فإن قلتم: فما بال المسلمين لا يعلمون ذلك كما تعلمونه؟

قلنا لكم: وما بال أهل القسطنطينيّة لا يعلمون بالضَّرورة أنّ نبيّكم أخبركم أنّ شريعته مؤبّدة؟

فإن قلتم: لأنّ شرط حصول العلم بالتَّواتر المخالطة والسَّماع.

قلنا لكم: فهذه هي العلّة في أنّ يهود العراق مثلًا يعلمون أنّ محمدًا عليه السَّلام قال: "إنّ شريعتي مؤبّدة" ولا يعلم المسلمون الذين بالعراق أنّ موسى قال: "إنّ شريعتي مؤبّدة"؛ لأنّهم وإن خالطوا اليهودَ ولكنّهم لم يقرؤوا[2433] كتبهم، ولا يعرفون لغتهم ولا خَطَّهم، ولا يخالطونهم المخالَطة الذي يقتضي حصول العلم بنقلهم، بل عسى أن تكون مخالطة في أمور أخرى دنيويّة ومعاشيّة فقط، وأمّا اليهود الذين في بلاد الإسلام فيتكلّمون بالعربية ويكتبون بها ويقرؤون كتب المسلمين ويتعلّمون العلوم من المسلمين ويخالطونهم في أديانهم، ويعرفون مذاهبهم ومقالاتهم كما يعرفه الخواصّ من المسلمين، فلذلك حصل عندهم العلم بأنّ نبيّ الإسلام عليه السَّلام قال: "إنّ شريعتي مؤبّدة" ولم يحصل عند المسلمين أنّ[2434] نبيّ اليهود عليه السَّلام قال: "إنّ شريعتي مؤبّدة.[2435]"

[٢] مسألة[2436]

في عصمة الأنبياء

اعلم أنّ كلام الأشعرية في هذه المسألة بارد جدًّا؛ لأنّهم يذهبون إلى [أنّ] الله تعالى هو فاعل أفعال العباد، فالمعصوم هو من خلق الله تعالى فيه أفعالًا موافقة للأوامر الشَّرعيّة، وغير المعصوم من خلق فيه أفعالًا غير موافقة لها، ولا عليهم الاستدلال بالعقل على أنّ واحدًا من النَّاس يجب أن يكون معصومًا؛ لأنّ العقل لا يدلّ

[2431] م – لا بالتَّواتر.
[2432] أ م: وعلى.
[2433] أ م: يقرّوا.
[2434] أ: أنّه.
[2435] أ + ولم يحصل عند المسلمين أنه نبي اليهود عليه السلام قال إن الشريعة مؤبدة.
[2436] م – مسألة.

على أنّه يجب أن يكون هذا الواحد بعينه يفعل الله تعالى حركاته وسكناته كلّها على مطابقة الأوامر الشَّرعيّة، ولا ارتباط /[٤٣٧و] بين شخص مخصوص وبين حركات مخصوصة، فلا يقع إلا مطابقة للأوامر الشَّرعيّة.

فلا جرم لم يحسن أن يتكلّم في مسألة عصمة الأنبياء[2437] إلا من ذهب إلى العدل وقال: إنّ أفعال الباري سبحانه يجب أن تطابق الحكمة. لا جرم أنّ هذا المخالف استدلّ على عصمة الأنبياء بظواهر ألفاظٍ وعموماتٍ تحتمل التَّخصيص، وكلّها لا يفيد إلا ظنًّا ضعيفًا ولو كانت نصوصًا قويّة صريحة، فعنده إنّ الأدلّة اللَّفظيّة كلّها ظنيّة ولو بلغت من القوّة مهما بلغت، فحاصل كلامه في هذه المسألة أنّه لا نعلم أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله لا يزني ولا يشرب الخمر ولا يسرق أموال النَّاس، وإنّما نعتقد فيه النَّزاهة عن ذلك على سبيل الظَّنّ، وقد يجوز خلافه كما نظنّ ذلك في بعض فقهاء المدارس أو بعض أئمة المساجد بأمارة ظنّيَّة.

وأنا أحمد الله على توفيقي للعدول عن مذهب يقتضي مثل هذا القول في حقّ الأنبياء عليهم السَّلام.

[القسم الثَّاني في المعاد]

[١] مسألة[2438]

في النَّفس النَّاطقة

حكى مذاهب النَّاس فيها ثمّ حكى حجّة مثبتيها، واعترضها بما فيه كلام طويل ليس هذا موضعه، ثمّ حكى حجّة النُّفاة ولم يعترضها، ومحصولها: (**أنّ المدرك للجزئيّات هو البدن، فالمدرك للكليّات هو البدن**.

بيان [الأوّل]: أنّا نعلم بالضَّرورة أنّا نحسّ الحرارة[2439] بإصبعنا إذا لمسنا النَّار، وإنكاره مكابرة.

وبيان الثَّاني من وجهين:

أحدهما: أنّا إذا أحسسنا بحرارة جزئيّة أمكننا حمل الحرارة الكليّة عليها، والحامل للكليّ على الجزئيّ مدرك[2440] لهما؛ ضرورةَ أنّ التَّصديق مسبوق بالتَّصوّر، وإذا كان المدرِك للجزئيّات هو البدن كان

[2437] م – الأنبياء.

[2438] أ – مسألة.

[2439] أ م: بالحرارة.

[2440] أ م: مدركًا.

المدرِك[2441] للكليّات هو البدن، إلا أن يقال: البدن مدرك للجزئيّات فقط، والنَّفس مدركة لهما[2442] ضرورة، لكنّه باطل؛ لأنّه حينئذ يكون الإنسان مدرِكًا للجزئيّات مرّتين.

الثَّاني: أنّ الماهيّة الذي عرض لها أنّها كليّة جزء من الجزئيّ؛ لأنّ الإنسان جزء من هذا الإنسان، [ومن أدرك المركّب فقد أدرك المفرد، فمن أدرك هذا الإنسان] فقد أدرك الإنسان لا محالة، والإنسان كليّ، ولا يندفع هذا إلا بأن يقال: المدرَك من هذا الإنسان ليس المركّب، بل أحد قيديه، وهو كونه هذا، لكنّه باطل؛ أمّا أوّلًا فلأنّا دلّلنا على أنّ التَّعيّن لا يجوز أن يكون وصفًا وجوديًّا زائدًا، وإلا لزم التَّسلسل، وإذا لم يكن التَّعيّن وجوديًّا /[٤٣٧ظ] استحال أن يكون متعلّق الإبصار [والإدراك]. وأمّا ثانيًا: فلأنّ متعلّق الحسّ إذا كان مجرّد التّعيّن –ومجرّد التَّعيّن أمر واحد [في جميع المتعيّنات– فما هو متعلّق الحسّ من المتعيّنات أمر واحد] في[2443] الكلّ، فوجب أن لا يحسّ بالاختلاف البتّة من جهة الإبصار، وكِذبُ التَّالي[2444] يدلّ على كِذبُ المقدَّم).

ولقائل أن يقول: إنّ النَّفس تُدرِك الجزئيّات وتنفي القُوى البدنيّة.

نقول: لا نسلِّم أنّا ندرك الحرارة بالإصبع، ونقول: إنّما ندرك الحرارة في الإصبع لا بها، والمدرِك هو النَّفس. وأيضًا فلو كان الإدراك يقع بالقوّة الجسمانيّة التي في الإصبع فلمَ[2445] لا يجوز أن يكون[2446] البدن يدرك الجزئيّات[2447] فقط؟ والنَّفس تدرِك الجزئيّات والكليّات، وهي الحاملةُ الكليَّ على الجزئيّ.

وقولك: «يلزم من ذلك أن يكون الإنسان مدركًا للجزئيات مرّتين» فإن[2448] أردتَ بالإنسان مجموع النَّفس والبدن فالخصم يلتزمه ويقول: إنّ هذين الشَّيئين يدرِك كلُّ[2449] واحد منهما الجزئيات، فإذا قربت الإصبع إلى النَّار أدركت[2450] هذه السَّخونةَ المخصوصةَ بالإصبع والنَّفس[2451] معًا، فلمَ قلتَ: إنّ ذلك محال؟ وإن أردتَ بالإنسان[2452] أحدَهما إمّا النَّفس فقط أو البدن فقط،[2453] فليس أحدهما بمدرِك لهذه السَّخونة المخصوصة مرّتين.

[2441] أ: البدن كالمدرك.

[2442] م: مدركهما.

[2443] م: من.

[2444] أ م: الثَّاني.

[2445] م – فلم.

[2446] أ – يكون.

[2447] م: الجواب.

[2448] م – وقولك يلزم من ذلك أن يكون الإنسان مدركًا للجزئيات مرّتين فإن.

[2449] م – كلّ.

[2450] أ: أدرك.

[2451] م – والنَّفس.

[2452] أ: الإنسان.

[2453] أ – فقط.

وللمعترض أيضًا أن يمنع استحالة كونهما[2454] مدرِكين للشّيء[2455] الواحد مرّتين، فإنّه لم يدلّ على امتناع ذلك دليل، وكيف يحيل ذلك من يُجيز أن يُبصَر الجسم ويُلمَس في حالة واحدة[2456] فيُدرَك من جهتين؟ فإذا جاز أن يُدرَك من جهتين جاز أن يُدرَك مرّتين بحاسّة واحدة.

فإن[2457] قيل:[2458] أنا لا أحيل إدراك الشّيء مرّتين، وإنّما أقول: إنّا لا نجد ذلك من أنفسنا حال إدراكنا الجزئيّ، والقول بأنّ البدن[2459] يُدرِك الجزئيّ والكليّ معًا قولٌ يقتضي[2460] وجدانًا من أنفسنا أنّا ندرك الجزئيّ مرّتين، فإذا كنّا لا نجد ذلك من أنفسنا بطل ذلك القول.

قيل: إنّما يلزم أن نجد من أنفسنا إدراك الجزئيّ مرّتين لو كنّا ندركه في وقتين، فأمّا إذا كان[2461] الوقت واحدًا فلا يلزم أن نجد الإدراك متغايرًا، وهاهنا الإدراك في وقت واحد؛ لأنّا حال ما نلمس النّار ندرك حرارتها بالبدن، وفي هذه الحال بعينها تدرِك النّفس ذلك أيضًا، فلمّا كان الوقت واحدًا لم يتميّز الإدراكان المتغايران عن /[٤٣٨و] الإدراك الواحد.

وأمّا الوجه الثّاني فللخصم أن يعترضه فيقول: المدرَك من "هذا الإنسان" ليس المركّب، بل أحد قيديه وهو كونه هذا. فأمّا قوله: «التّعيّن وصف سلبيّ، فيستحيل أن يكون متعلّق الإبصار» فللخصم أن يقول: هذا يبطل الحجّة؛ لأنّها مبنيّة على أنّا إذا أدركنا هذا الإنسان فقد أدركنا أمرين: أحدهما هذا، والآخر[2462] الإنسان، فإذا كان قد طعن في وجود التّعيّن، وزعم أنّه سلبيّ فقد أبطل أصل الاحتجاج؛ لأنّ العدم لا نحسّ به، فإذًا الحسّ ما تعلّق بهذا الإنسان –أعني مجموع الأمرين– بل بالإنسان[2463] وحده، وهذا باطل. أمّا أوّلًا فلأنّه ما قال ذلك، بل قال: الإدراك يتعلّق بهما معًا. وأمّا ثانيًا: فلأنّه لو تعلّق الإدراك بالإنسان الكليّ فقط لما أحسسنا بالاختلاف بين أشخاصه؛ لأنّه متماثل في كلّ شخص، كما قال في الوجه الثّاني في إبطال أن يكون الإدراك متعلّقًا[2464] بالتّعيّن وحده، [مع] أنّ التّعيّن أمر[2465] واحد في جميع المتعيّنات، فكان يلزم أن لا نحسّ بالاختلاف البتّة من جهة الإبصار.

[2454] أ م: كونها.

[2455] م: الشيء.

[2456] م — واحدة.

[2457] م — فإن.

[2458] أ م: أقول.

[2459] أ: المدرك.

[2460] م — يقتضي.

[2461] م: كانت.

[2462] أ: هذا أو الآخر.

[2463] أ: الإنسان.

[2464] أ م: تعلّق.

[2465] أ: الإدراك تعلّق في التّعيّن أمر.

[٢] مسألة

في إعادة المعدوم

ذهب شيخنا أبو الحسين رحمه الله إلى استحالة ذلك، وذهب جمهور المتكلّمين إلى جوازه.

واحتجّ صاحب الكتاب بأنّ إعادة الشّيء بعد عدمه إن كان ممتنعًا فإمّا أن يكون امتناعه للماهيّة أو لشيء من لوازمها أو لعارض، والأوّل[2466] باطل وإلا لوجب امتناع وجود مثله، وبهذا الوجه يبطل أن يكون الامتناع لشيء من لوازم الماهيّة، وإن كان لأمر غير لازم فعند زوال ذلك العارض يجب أن يزول ذلك الامتناع.

يقال له: هذا معارض بقول من يقول:[2467] لو كان ثاني القديم تعالى مستحيلًا لكانت استحالته إمّا للذّات أو لوازمِها أو عوارضِها، والأوّل والثّاني باطل وإلا لَاستحال وجود مثله –وهو الباري سبحانه– لكنّه موجود، والثّالث[2468] يقتضي جواز ارتفاع المانع؛ لأنّه ليس هو للذّات[2469] ولا من لوازم الذّات، بل أمر عارض، وكلّ عارض فجائز الزّوال، فعند ذلك يجوز وجود ثاني القديم سبحانه، وكلّما يجيب به عن هذا فهو الجواب عن هذا الاحتجاج.

واعلم أنّه قد تقدّم القول في الامتناع الواجب، وأنّه لا يعلَّل، وأنّه ليس يجب أن يكون كلّ الأحكام[2470] معلّلة وإلا لزم التّسلسل، بل من الأحكام ما لا يعلَّل لفساد تعليله كالاستحالة الضّروريّة فإنّها بأيّ شيء علّلت فسد ذلك التّعليل.[2471]

ومثال ذلك استحالة كون العالَم أزليًّا، فإنّ هذه الاستحالة /[٤٣٨ظ] إن كانت لذات العالم [أو] كانت من لوازم الماهيّة فوجب أن يستحيل وجود العالم أبدًا، وإن كانت لأمر خارج فليجز زواله، حينئذ تنقلب الاستحالة صحّةً، وهذا محال.

ومثله أيضًا استحالة بقاء هذا الجزء من الزمان إلى الثّاني، لو أردنا تعليلها لفسد ذلك؛ لأنّها إن كانت هذه الاستحالة للماهيّة وجب أن لا يوجد الجزء الثّاني بعد انقضاء الأوّل؛ لأنّه مثله، وحكم المثلين حكم واحد، وإن كان لأمر عارض فلنفرض زواله، وحينئذ يصحّ وجود هذا الجزء من الزّمان في غير الحال التي حدث فيها، وهو غير معقول، ومثل هذا كثير جدًّا.

[2466] أ: لعارض الأول.

[2467] أ – من يقول.

[2468] م: والثّاني.

[2469] أ م: الذات.

[2470] أ م: الأجسام.

[2471] م — التّعليل.

[٣] مسألة

في الوعيد هل هو منقطع أم لا؟

احتجّ بقوله تعالى ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴿٧﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾،[2472] ولا بدّ من الجمع بين العمومين، فإمّا أن يقال: صاحب الكبيرة يدخل الجنّة بإيمانه، ثم يُنقَل إلى النّار، وهو باطل بالاتّفاق؛ أو يقال: إنّه يدخل النّار بكبيرته، ثم يُنقَل إلى الجنّة [بإيمانه]، وهو الحقّ.[2473]

أقول: إنّ تفسير قوله ﴿يَرَهُ﴾ ليس معناه أنّه يُثابُ عليه، بل معناه يَجِده، ونحن نقول: إنّ من جمع بين الحسنة والسَّيّئة يجد أثر كلّ واحد[2474] منهما، أمّا الحسنة فإنّها تقلِّل من عقاب السَّيّئة، وتُخفِّف من العذاب المستحَقّ عليها، وإن زاد مقدار ثوابها على مقدار عقاب السَّيئة كفرتها بالكليّة، وأمّا السَّيّئة فإنّها إمّا أن[2475] تنقص من ثواب الحسنة أو تحبطها بالكليّة، فقد قلنا بما دلّت الآية عليه من أنّ «[من] يعمل شيئًا يجده» واستبقينا محلّ النِّزاع.

واحتجّ أيضًا بقوله تعالى ﴿وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الجَنَّةَ﴾[2476]

أقول: إنّ هذا العموم قد خصّ بمن عمل صالحًا وهو مؤمن، ثم ارتدّ عن الإسلام، فجاز أن يلحق به ما هو في معناه، وهو من عمل صالحًا ثم فسق.

واحتجّ فقال: (**الخصم يُقرّ أنّ المؤمن يستحقّ الثّواب بإيمانه، فإذا فعل الكبيرة فالاستحقاق الأوّل إمّا أن يبقى، أو لا يبقى. فإن بقي وجب إيصال الثّواب إليه، ولا طريق إليه إلا بنقله من النّار إلى الجنَّة، وإن[2477] لم يبق فهو محال لوجوه:**

الأوّل: أنه ليس انتفاء الباقي لطريان الحادث أولى من اندفاع الحادث لوجود الباقي).

أقول: إنّ قوله: «ليس انتفاء أحدهما أولى من انتفاء الآخر» دعوى يقال له: لِمَ قلتَ إنّه ليس أحدهما بنفي الآخر أولى من العكس، ومعلوم أنّه لم يأت /[٤٣٩و] في الدَّلالة على ذلك بشيء.

قال: (**والثّاني: أنّهما لمّا كانا ضدّين كان[2478] طريان [الاستحقاق] الطَّارئ مشروطًا بزوال الاستحقاق السَّابق، فلو كان زواله لأجل طريان هذا الحادث لزم الدَّور**).

[2472] سورة الزّلزال، ٩٩/٧-٨.

[2473] م — الحقّ.

[2474] م: واحدة.

[2475] م — أن.

[2476] سورة المؤمن، ٤٠/٤٠.

[2477] م: الجنّة إن.

[2478] م — كان.

أقول: ألم[2479] تورد هذا السُّؤال في مسألة [أنّ] العالَم هل يجب أن يكون أبديًّا أم لا، وأجبتَ عنه بقولك «عدم الباقي معلول الحادث، والعلّة وإن امتنع انفكاكها عن المعلول[2480] إلّا أنّه لا حاجة بها إلى المعلول».

قال: (**والثَّالث: أنّ المكلَّف إذا استحقّ عشرة أجزاء من الثَّواب، ثم فعل [معصية] ما يستحقّ به خمسة أجزاء من العقاب، فليس انتفاء إحدى الخمستين من العشرة أولى من انتفاء الخمسة الأخرى؛ لأنّ أجزاء الثَّواب لمّا كانت متساوية كانت استحقاقاتها متساوية أيضًا، فإمّا أن ينتفي مجموع العشرة، وهو ظلم؛ أو لا ينتفي شيء منها، وهو المطلوب**).

أقول: إنّ تنافي استحقاقي الثَّواب والعقاب ليس على حدّ تنافي السَّواد والبياض وأمثالهما من الأضداد الوجوديّة، بل هي منافاة اعتباريّة، فهي بمنزلة زيد إذا استحقّ على عمرو عشرة دراهم، فدفع إليه منها خمسة، فإنّه لا يصحّ أن يقال: ليس سقوط إحدى الخمستين من العشرة بالخمسة المدفوعة إليه أولى من الخمسة الأخرى، فإمّا أن تسقط العشرة كلّها أو لا تسقط شيئًا منها.

قال: (**والرَّابع أنّ المكلّف إذا استحقّ عشرة أجزاء من الثَّواب، ثم فعل ما يستحقّ به عشرة أجزاء من العقاب، فالطارئ إمّا أن يحبط الأوّل ولا ينحبط كما هو قول أبي عليّ،[2481] أو يحبط وينحبط[2482] كما هو قول أبي هاشم. والأوّل باطل؛ لأنّه يصير فعل الطَّاعة السَّالفة لغوًا محضًا[2483] لا أثر له في جلب منفعة ولا دفع مضرّة، وهو باطل لقوله تعالى ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّة خَيْرًا يَرَه﴾.[2484] والثَّاني باطل؛ لأنّ سبب زوال [الاستحقاق الأوّل حدوث الاستحقاق الثَّاني، فإذا ما لم يوجد] الاستحقاق الثَّاني يستحيل أن يزول الأوّل، فإذا وُجِد الاستحقاق الثَّاني وزال به الأوّل استحال أن يزول الاستحقاق الثَّاني؛ لأنّه ليس له مُزِيل، فيصير هذا القسم هو القسم الأوّل الذي قال به أبو عليّ، وقد أبطلناه. بقي أن يقال: يزول كلّ واحد من الاستحقاقين بالآخر دفعة، لكن هذا محال؛ لأنّ علّة عدم كلّ واحد منهما وجود الآخر، فلو عدما دفعة لوجدا دفعة؛ لأنّ العلّة موجودة حال وجود المعلول، فهما موجودان حال كونهما معدومين، هذا خلف**).

أقول: /[٤٣٩ظ] هذا مبنيّ على توهّم كون الاستحقاقات ذواتٍ موجودة متضادّة تُعدِم بعضها بعضًا، وليس الأمر كذلك، وكيف يصحّ أن يُتوهَّم ذلك؟ ولو كانت أشياء موجودة لكانت إمّا جواهر وهو باطل بالضَّرورة، أو أعراضًا وهو أيضًا محال؛ لأنّها كان ينبغي أن يكون لها محالّ تحلّ فيها، ولا[2485] محلّ لها. وأيضًا فلو كانت أشياء موجودة لكانت أمورًا تجب عن الأفعال الحسنة أو القبيحة، فما كان يجوز بقاؤها بعد عدم الأفعال؛

[2479] م: أقول لم.

[2480] م: المعلوم

[2481] م + بن.

[2482] م – وينحبط.

[2483] م – محضًا.

[2484] سورة الزّلزال، ٩٩/٧.

[2485] م: فيها لولا.

لأنّ المعلولات لا تبقى بعد[2486] عدم عللها، والمراد من قول شيوخنا «هذا الاستحقاق يحبطه هذا الاستحقاق» أنّه يجب في الحكمة إيصال الثّواب إلى فاعل الطّاعة، فإذا فعل الكبيرة انتفى ذلك الحكم الذي أوجبته العقول، وتبدّل بحكم آخر، وهو أنّه صار عقابه مستحَقًّا للباري تعالى، ومن قبلُ ما كان مستحَقًّا أي ما كان يحسن في الحكمة[2487] عقابه من قبل، والآن صار يحسن، فهذه التّبدّلات والتّغيّرات هي في الأحكام.[2488]

ومثاله في الشّرعيّات نسخ الحكم بحكم بعده، فإنّه لا يجوز أن يقال في ذلك ما يقال في تضّاد العرضين المتنافيين كالسّواد والبياض.

ومثاله في العقليّات في الشّاهد من وهب لغيره دينارًا ثمّ أتلف عليه دينارًا، فإنّه قبل إتلاف الدّينار استحقّ حمدًا ما، فلمّا أتلف الدّينار استحقّ ذمًّا ما، ولم يجتمع الاستحقاقان،[2489] بل صار حكمُه حكمَ من لم يهب ولم يتلف، وليس هناك استحقاقان متضادّان أعني أمرين موجودين يعاكس كلّ واحد منهما صاحبه حتّى يقال: كيف يحابط هذان الضّدان وعدما ويلزم من ذلك وجودهما حال عدمهما، بل هذه أحكام محضة يتبدّل تارة ويتعادل تارة ويرجّح أحدهما على الآخر تارة.

وأيضًا فلمَ لا يقال: إنّ فعل الطّاعة السّابقة أثر في الاستحقاق بشرط[2490] أن لا يطرأ عليه فعل المعصية، فلمّا فَعَل المعصية زال شرط استحقاق الطّاعة فزال استحقاق الطّاعة، فيكون زواله لعدم[2491] الشّرط لا لوجود الضّدّ، وعلى هذا يسقط[2492] الإشكال؛ لأنّه مبنيّ على المضادّة، وهذا الجواب يصلح أن يجاب به عن جميع الوجوه المتقدّمة.

واحتجّ بقوله تعالى ﴿إِنّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِه وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾[2493]

أقول: إنّه تعالى قال ﴿لِمَنْ يَشَاءُ﴾ ونحن نقول بموجب ذلك: عُلِم[2494] /[٤٤٠و] أنّه يشاء الغفران لصاحب الكبيرة، ولمَ لا يجوز أن يكون الذي يشاء الغفران لهم هم أرباب التّوبة؟

[2486] م — بعد.

[2487] م: الحكم.

[2488] أ: والتّغيّرات في هذا الأحكام.

[2489] م: الاستحقاق.

[2490] أ م: شرط.

[2491] م: العدم.

[2492] م — يسقط.

[2493] سورة النساء، ٤/٤٨.

[2494] أ م + قال.

واحتجّ بقوله تعالى ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾[2495] وكلمة "على" للحال،[2496] يقال: رأيتُ الأمير[2497] على أكله،[2498] أي على[2499] حال أكله،[2500] فالآية تقتضي حصول المغفرة قبل التَّوبة.

أقول: إنّ قوله تعالى ﴿عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾ ليس معناه حال ظلمهم، بل هو كقول القائل: قد صفح الأمير عن فلان على علمه بجرمه وذنبه أي مع كونه عالما بذلك قد صفح عنه، كذلك قوله ﴿عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾ أي أنّه يغفر لهم مع علمه بظلمهم ومعصيتهم، وذلك لا ينافي أن يكون عفوه عنهم بعد التَّوبة.

وأيضًا فيجوز أن يكون قوله ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾ أي إمهاله[2501] لعذاب الدُّنيا عنهم على ظلمهم،[2502] يؤكّده قوله في أوّل الآية ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الحسَنَةِ وَقَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِم المثُلَاتُ﴾[2503]

واحتجّ بإجماع المسلمين على أنّه تعالى عفوّ غفور، والعفو لا يتحقّق إلا عند [إسقاط] العذاب المستحقّ، وعند الخصم ترك العقاب على الصَّغيرة قبل التَّوبة، وعلى الكبيرة بعد التَّوبة واجب، فلا يبقى للعفو[2504] معنى إلا إسقاط[2505] العقاب على الكبيرة قبل التَّوبة.

أقول: لمَ لا يجوز أن يكون وصفه تعالى بأنّه عفوّ غفور معناه أنّه يخفّف العقاب في الآخرة ويسقط بعض ما يستحقّه العصاة منه، وهذا هو الذي نذهب نحن إليه، فإنّا نعتقد أنّ الله تعالى لا يعاقب أهل النَّار بكلّ ما يستحقّونه من العقاب، وأنّه يسقط عنهم أكثر ذلك ويعاقبهم ببعض ما يستحقّونه حلمًا منه سبحانه وكرمًا، ولكنّنا مع ذلك نذهب إلى أنّهم لا يُخْرَجُون من النَّار، وإن كان عذابهم فيها خفيفًا ومتوسّطًا وشديدًا على قدر أحوالهم محافظة على الآيات الواردة في دوام العقاب، وعملًا بمقتضى وصفه تعالى نفسه بأنّه عفوّ غفور.

[2495] سورة الرَّعد، ٦/١٣.

[2496] أ م: الحال.

[2497] أ م: الأمر.

[2498] أ م: الكلمة.

[2499] أ – على.

[2500] أ م: الكلمة.

[2501] أ: أماله، م: أمال.

[2502] أ + أو أمال لعذاب الدنيا عنهم على ظلمهم.

[2503] في كلا النسختين الآية: "وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالعَذَابِ وَقَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِم المثُلَاتُ"، والصَّواب كما أثبتناه. | سورة الرَّعد، ٦/١٣.

[2504] أ: بالعفو.

[2505] أ م + إسقاط.

[القسم الثّالث في الأسماء والأحكام]

[١] مسألة

في الإيمان هل هو مجرّد التّصديق أم[2506] التّصديق مع العمل؟

احتجّ على أنّه التّصديق فقط بأنّ الطّاعات لو كانت جزءًا من مسمّى الإيمان [شرعًا] لكان تقييد الإيمان بالطّاعة تكريرًا وبالمعصية نقضًا، لكنّه باطل؛ لقوله تعالى ﴿إنَّ الذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾،[2507] ولقوله تعالى ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾.[2508]

أقول: لِمَ لا يجوز أن تكون[2509] لفظة الإيمان مشتركة بين التّصديق فقط وبين التّصديق مع العمل؟ /[٤٤٠ظ] فيكون [في] هاتين الآيتين خاصّة بمعنى[2510] التّصديق المجرّد استعمالًا لها أصلَ الوضع اللُّغويّ، ولا يلزم من كونه في هاتين الآيتين بمعنى التّصديق المجرّد أن يكون في جميع المواضع كذلك، وقد وجدنا النّصّ يدلّ على ما قلناه، وهو قوله تعالى ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾،[2511] ثمّ شرح تعالى حالهم إلى آخر الآيات، وقوله ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ الآية،[2512] وقوله ﴿قَالَتْ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُل الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾،[2513] والمراد أنّكم مصدّقون فقط من غير عمل، وقوله تعالى ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ﴾[2514] فاشترط عملًا ما في الإيمان، وكلّ مَن اشترط فيه عملًا ما اشترط فيه[2515] كلّ العمل الواجب؛ لأنّه لا قائل باشتراط عمل مخصوص دون غيره فيه.

واعلم أنّه لولا أن تكون هاتان المسألتان من الأصول الخمس عند أصحابنا لم نذكرها؛ لأنّا لم نتعرّض في هذا **التّعليق** لمكالمة[2516] المخالف في مثل هذا، وخصوصًا في السّمعيّات، وقد تركنا كثيرًا من احتجاجه على أصحابنا في عدّة[2517] مسائل، فلم نتعرّض له اعتمادًا على ما هو مذكور في كتبنا المبسوطة في هذا الفنّ.

[2506] م + لا.

[2507] سورة الكهف، ١٨/١٠٧.

[2508] سورة الأنعام، ٦/٨٢.

[2509] م — تكون.

[2510] أ م: معنى.

[2511] سورة المؤمنون، ٢٣/١-٢.

[2512] سورة الأنفال، ٨/٢.

[2513] سورة الحجرات، ٤٩/١٤.

[2514] سورة النّور، ٢٤/٦٢.

[2515] م – عملًا ما اشترط فيه.

[2516] أ: لمكاملة.

[2517] م – في عدّة.

[المسائل التي فارق الرَّازي فيها مذهبَ الأشعريّة وأخذ فيها بقول أبي الحسين البصري]

وقبل أن نختم الكتاب نعقد فصلًا نذكر فيه المسائل التي فارق فيها مذهبَ الأشعريّة، وأخذ فيها بقول الشَّيخ أبي الحسين رحمه الله، وهي كز[2518] مسألة:

فـ(أ) ليس النَّظر معنى زائدًا على ترتيب العلوم والظُّنون، بل هو مجرّد ترتيب علوم أو ظنون في الذِّهن ليتوصّل بها إلى علم أو ظن.

(ب) النَّظر الفاسد يستلزم الجهل.

(ج) ليس الوجود صفة زائدة على الذَّات، وهذا وإن قال به الأشعريّ نفسُه لكن جمهور أصحابه أنكروه.

(د) ليس حدوث الحادث علّة الحاجة إلى المحدِث، بل جواز الحدوث هو العلّة.

(هـ) ليس حصول الجوهر في الحيّز معلَّلًا بمعنى هو الكون.

(و) ليست الحياة معنى زائدة على اعتدال المزاج وقوّة الحسّ والحركة.

(ز) ليس الموت معنى وجوديًّا يضادّ الحياة.

(ح) ليس العلم معنى يوجب كون العالِم عالمًا، ولا العلم عبارة عن حالة يتعلّق المعلوم، بل العلم هو التَّعلّق نفسه.

(ط) ليس العقل عبارة عن نفس العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات، بل غريزة تلازمها العلوم البديهيّة عند[2519] ارتفاع المانع.

(ي) ليست القدرة /[٤٤١و] عبارة عن معنى زائد على صحّة البنية واعتدال مزاج الأعصاب.

(يأ) ليس العجز معنى وجوديًّا يضادّ القدرة.

(يب) ليس الإدراك معنى زائدًا على العلم.

(يج) الأعراض ليست بمستحيلة البقاء، بل يجوز بقاؤها.

(يد) الأجسام لا يستحيل خلوّها من الألوان والطُّعوم والأرائح.

[2518] أي ٢٧ بحساب الجمّل.

[2519] أ + عند.

(يه) المعلول بالنَّوع يجوز تعليله بأكثر من علّة واحدة بالشَّخص.

(يو) الموجِب العقليّ يجوز أن يتوقّف إيجابه الأثرَ على شرط منفصل عن ذاته.

(يز) الموجِب العقليّ يجوز أن يكون مركّبًا.

(يح) لم يثبت بحجّة قاطعة أنّ كون الله تعالى سميعًا بصيرًا أمر زائد على كونه عالمًا.

(يط)لم[2520] يثبت بحجّة قاطعة أنّه تعالى موصوف [بالكلام] بما تزعم الأشعريّة أنّه معنى مفرد يسمّونه كلام النَّفس.[2521]

(كأ) ليس الباري تعالى عالما بمعنى يقتضي له كونه عالمًا، بل ليس إلا ذاته والإضافة المسمّاة العلم لا غير.

(كب) لم يثبت بحجّة قاطعة أنّ للباري تعالى صفات غير هذه الصِّفات المتَّفَق عليها، وما أثبته الأشعريّ وأصحابه من اليد والوجه والاستواء وغيرها لا يصحّ.

(كج) لم يثبت بحجّة قاطعة أنّ الباري تعالى تصحّ رؤيتُه.

(كد) لم يثبت بالدَّليل أنّ قدرة العبد لا تؤثّر في مقدوره أصلًا كما قال الأشعريّ، ولا أنّها لا تؤثّر في ذاته، بل في صفة زائدة على ذاته كما قاله ابن الطَّيِّب.

(كه) لم يثبت بالدَّليل أنّ أجزاء الأجسام البشريّة تعدم ثم تعاد في القيامة عن العدم.

(كو) لا[2522] يُكفَر أحد من أهل[2523] القبلة وإن اختلفوا في المسائل الكلاميّة.

(كز) الإمامة واجبة؛ لأنّها تتضمّن دفع الضَّرر عن النَّفس، ودفعُ الضَّرر عن النَّفس[2524] واجب.[2525]

فهذه المسائل هي علم الكتاب كلّه، وقد بان أنّه رفض مذهب شيوخه فيها، واعترف بفساد أقوالهم.

[2520] م – لم.

[2521] سقط هنا من كلا النسختين مادة (ك)، أي مادة ٢٠؛ مع أن المؤلف بيّن في بداية الموضوع أنه سيذكر ٢٧ مسألة من المسائل التي فارق الرَّازي فيها مذهبَ الأشعريّة وأخذ فيها بقول أبي الحسين البصري.

[2522] م – لا.

[2523] م – أهل.

[2524] أ – ودفع الضَّرر عن النَّفس.

[2525] أ م + بهذه.

وهذا آخر كلامنا في هذا الكتاب، ونحن نسأل الله[2526] أن يجعل ما ذكرناه حجّة لنا لا علينا،[2527] وأن يقبل سعيَنا ويعظم أجرنا، فإنّما قصدنا وجهَه واستمطرنا جودَه، والحمد لله وحدَه.[2528]

[2526] أ — الله.

[2527] أ + ما ذكرناه حجة لنا لا علينا.

[2528] أ م + وافق الفراغ من نسخه ثامن شهر شعبان المبارك سنة ثمان وسبعين وستّمائة، وصلّى الله على سيّدنا محمد النّبيّ وآله الطّاهرين، لله الحمد.

[الزِّيادات على التَّعليق]

[الرّكن الأوّل في المقدّمات]

[المقدّمة الأولى في العلوم الأوّليّة]

[١] [فصل]

[في التَّصوّرات: تعريف الماهيّة (١)][2529]

قال في **المحصَّل** في باب نفي إثبات التَّصوّرات: (**تعريف الماهيّة إمّا أن يكون بنفسها، أو بما**[2530] **هو داخل فيها، أو بما هو خارج عنها، أو بما يتركّب من الأخيرين**).

أقول: لمطالب أن يطالبه /[١٤٤ظ] بالعلّة التي لها قال: «أو بما يتركّب عن الأخيرين» ولم يقل: «أو بما يتركّب عن الأقسام كلّها، وخصوصًا ما[2531] يتركّب من[2532] الماهيّة نفسها أو من أمر خارج عنها»، فإنّ كثيرًا من النَّاس عرّفوا الماهيّات بمثل ذلك، وليس له أن يقول: "إنّما عدلت عن ذلك لفساده"؛ لأنّ الأقسام التي ذكرها أيضًا فاسدة، وليس فساد الشَّيء مَخرَجًا له من وجوب ذكره إذا اقتضته القسمة.

[2529] جرت عادة المؤلّف في قسم الزِّيادات أن يذكر كلّ مسألة بعنوان (فصل) من غير تعيين موضوع المسألة نفسه، خلافًا لما سلكه في أصل كتابه **التَّعليق على المحصل** من ذكرها بعنوان (مسألة) مع تعيين موضوعها، ولذا أضفنا بعد كلمة (فصل) من هنا إلى آخر الكتاب ما يبيّن موضوع المسألة، واعتمدنا في ذلك على العناوين المذكورة في المحصل.

[2530] أ: ما.

[2531] م — ما.

[2532] م — من.

[٢] فصل

[في التَّصوّرات: تعريف الماهيّة (٢)]

وقال أيضًا في هذا الباب بعد أن أفسد تعريف الماهيّة بنفسها على انفراده، وكذلك بما يكون حاصلًا فيها، أو بما يكون خارجًا عنها: (**وأمّا**[2533] **تعريفها بما يتركّب من الدَّاخل والخارج فبطلان ما تقدّم من الأقسام يقتضي**[2534] **بطلانه**).

أقول: لمانع أن يمنع[2535] من ذلك ويقول: لا يلزم من فساد تعريفها بكلّ واحد من تلك الأقسام[2536] مفردًا أن يفسد تعريفها بما يتركّب من قسمين منها، فإنّ حكم المجموع لا يجب أن يكون مساويًا لحكم واحد من الأفراد في كلّ شيء.

[٣] فصل

[في التَّصديقات: حجج منكري المحسوسات (١)]

ثم تكلّم مع منكري المحسوسات فذكر لهم شُبهًا زعم أنّها خمسة وهي على الحقيقة شبهتان؛ لأنّ الشُّبهة الثَّانية وهي: «أنّا نرى الشَّيء مستمرًّا مع أنّه ليس بمستمرّ»، والشُّبهة الخامسة وهي: «أنّا نرى الشَّيء[2537] ملوّنًا مع[2538] أنّه ليس بملوَّن» يجب أن يضافا إلى الشُّبهة الأولى وهي: «أنّا نرى الشَّيء كبيرًا[2539] وليس بكبير،[2540] ومتحرّكًا وليس بمتحرّك، وموجودًا وليس بموجود». وقد ذكر أمثلتها، وما أفراده إحساسُنا بأنّ الشَّيء مستمرّ مع أنّه ليس بمستمرّ، وأنّه ملوَّن مع أنّه ليس بملوّن إلا كأفرادها في الصُّور، فهلّا جعل الشُّبه عشرًا لا خمسًا.

وأمّا الشُّبهة الثَّالثة وهي: «إنّ النَّائم يرى أشياء ولا وجود لها»، والرَّابعة وهي: «إنّ صاحب الشِّرْسام[2541] يرى صُوَرًا لا وجود لها»، فكلتاهما شبهة واحدة، ويعمّمهما قدر مشترك وهو: أنّ الواحد منّا يعرض له حال يُشاهِد فيها ما لا وجود له ويحكم بوجوده. وإن كان لاختلاف هذين العارضين ممّا يوجب إخراجهما مَخرَج

[2533] أ: وإنّما.

[2534] أ – يقتضي.

[2535] أ: يمتنع.

[2536] م + أن يفسد تعريفها بما يتركّب من قسمين منها فإنّ حكم المجموع لا يجب أن يكون مساويًا لحكم واحد من الأفراد.

[2537] م – مستمرًّا مع أنّه ليس بمستمرّ والشُّبهة الخامسة وهي أنّا نرى الشَّيء.

[2538] م – مع.

[2539] أ: كثيرًا.

[2540] أ م: بكثير.

[2541] أ م: السرسام. | البِرْسامُ: مرض يصيب الإنسان في عقله، أو ورم في الدِّماغ يتغير منه عقل الإنسان ويصيبه الهذيان، يقال: بُرْسِمَ الرَّجل، فهو مُبَرْسَمٌ، ومُبَلْسَمٌ، وبه بِرْسامٌ، وبِلْسامٌ، وقيل فيه أيضًا: شِرْسامٌ، وجِرْسامٌ، وجِلْسامٌ. انظر: **تاج العروس** للزبيدي، «برسم»، ٢٧٥/٣٢؛ **المطلع على أبواب المقنع** لأبي الفتح البعلي، ص ٢٩٢.

شبهتين كلٍ واحدة مستقلّة بنفسها فهلّا استكثر من الشُّبه؟ فإنّ صاحب الماليخوليا[2542] يعرض له مثل ذلك، ومن عضَّه الكلب[2543] يعرض له مثل ذلك، والسَّكران[2544] أيضًا تحصل له أمور لا وجود لها /[٤٤٢و] ويجزم بحصولها، وكلّ هذه الأشياء يعود إلى شبهة واحدة عند التَّحقيق، وإنّما هذه الأمور صور وأمثلة.

[٤] فصل

[في التَّصديقات: حجج منكري المحسوسات (٢)]

ثم لما فرغ من الكلام في[2545] الإحساس بالجزئيّات قال: (**وأمّا الكليّات فالحسّ لا يعطيها البتّة؛ لأنّ الحسّ لا يشاهد إلا هذا الكلّ وهذا الجزء،[2546] فأمّا وصف الأعظميّة فهو[2547] غير مدرَك بالحسّ، وبتقدير أن يكون مدرَكًا، لكنّ المدرَك هو أنّ هذا الكلّ أعظم من هذا الجزء، فأمّا أنّ كلّ كلٍ فهو أعظم من جزئه فغير مدرَك[2548] بالحسّ**)، ثم احتجّ على ذلك.

أقول: إنّه حكى عن السُّفسطائيّة أنّ حكم الحسّ[2549] غير معتبر في الجزئيّات ولا في الكليّات، ثم شرح مذهبهم، وانتقل عنه لا إلى الكلّيّات بل إلى الكلّات،[2550] وبين الكلّ والكليّ فرق عظيم، وكذلك بين الجزء والجزئيّ، فالكلّ موجود في الخارج، ولا شيء من الكلّيّ موجودًا في الخارج؛ والكليّ محمول على كلّ جزئيّ تحته، والكلّ لا يمكن أن يكون محمولًا على الجزء.

فأمّا ما ذكره في آخر الكلام من «أنّا لو أدركنا كلّ الكلّات والأجزاء لم ندرك بالحسّ أنّ كلّ كلٍ أعظم من جزئه؛ لأنّ قولنا: "كلّ كذا [كذا أو ليس كذا]" ليس المراد منه كلّ ما [هو] في الوجود الخارجيّ[2551] من تلك الماهيّة فقط، بل كلّ ما لو وجد في الخارج لصدق عليه أنّه فرد من أفراد تلك الماهيّة، وذلك ممّا لا يمكن وقوع الإحساس به» فكلام جيّد للاستدلال على ما كان يروم، وهو أنّ الحسّ لا يعطي الكليّات، ولو اقتصر عليه، ولم يأتِ بالكلام في الإحساس بالكلّات والأجزاء لَسلم من الاستدلال.

2542 الماليخوليا: تشويش الظنون والفكر إلى الفساد والخوف، ويبتدئ بسرعة غضب وحب الخلوة، وخوف مما لا يخاف منه عادة، فإذا استحكم قويت هذه الأعراض، والمستعدّ له من قلبه جار كثير شعر الصَّدر والبدن، ودماغه رطب غليظ الشفتين، ألثغ وعروضه للرجال أكثر، وللنِّساء أفحش. انظر: **الموجز في الطِّب** لابن النَّفيس، ص ١٣٩.

2543 أ م + الكلب.

2544 م: السكر.

2545 م — في.

2546 أ – وهذا الجزء.

2547 م — فهو.

2548 أ م: من جزء نعم يدرك.

2549 أ — الحس.

2550 أ: الكلّيات.

2551 الوجود الخارجي: «هو عبارة عن كون الشَّيء في الأعيان، وهو الوجود الماديّ» **المعجم الفلسفي** لجميل الصليبا، ٢/٥٥٩.

[٥] فصل

[في التَّصديقات: حجج منكري البديهيات (١)]

ثم تكلّم مع منكري البديهيّات، وقال: (**إنّ القضايا البديهيّة المشهورة وهي: "إنّ الكلّ أعظم من الجزء"، و "إنّ الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية"، و "إنّ الجسم الواحد في الآن الواحد لا يكون في مكانين [معًا]" متفرّعة[2552] على القضيّة الجليّة جدًّا، وهي: "إنّ النَّفي والإثبات[2553] لا يجتمعان ولا يرتفعان"، وإذا توجّهت الشُّكوك إلى هذه القضيّة الجليّة كانت القضايا الثَّلاثة أولى[2554] بالشَّك؛ لأنّها متفرّعة عليها**).

ثم يبيّن كونها متفرّعة عليها فقال: (**أمّا قولنا: «الكلّ أعظم من الجزء» فلأنّه لو لم يكن الكلّ زائدًا على الجزء لكان وجود الجزء[2555] الآخر وعدمه بمثابة واحدة، فحينئذ يجتمع في ذلك الجزء الآخر كونه موجودًا ومعدومًا معًا. وأمّا قولنا: «الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية» فلأنّه لو لم يكن كذلك لكان الألف المحكوم عليه بأنّه يساوي السَّواد سوادًا /[٢٤٤ظ] لا محالة، ومن حيث إنّه محكوم عليه بأنّه يساوي ما ليس بسواد[2556] يجب أن لا يكون سوادًا، فلو كان الألف مساويًا للأمرين للزم أن يكون [الألف] في نفسه سوادًا، وأن لا يكون سوادًا، فيجتمع النَّفي والإثبات.[2557] وأمّا قولنا: «الجسم الواحد لا يكون في مكانين في آن واحد» فلأنّه لو جاز[2558] ذلك لما[2559] تميّز الجسم الواحد الحاصل في المكانين المتباينين عن الجسمين اللذين حصلا كذلك، وحينئذ لا يتميّز وجود الجسم الآخر عن[2560] عدمه، فيصدق عليه أنّه موجود ومعدوم معًا**).

أقول: إنّ القضيّة القائلة "النَّفي والإثبات [لا يجتمعان ولا يرتفعان]" ليست قضيّة واحدة، بل قضيّتين؛ أحدهما: النَّفي والإثبات لا يجتمعان، والثَّانية: النَّفي والإثبات لا يرتفعان، والقضايا الثَّلاثة التي ذكرها إن صحّ أنّها متفرّعة فإنّما هي متفرّعة على[2561] القضيّة الأولى، وهي: "إنّ النَّفي والإثبات[2562] لا يجتمعان"، فلا يلزم من[2563] القدح في القضيّة الثَّانية، وهي: "إنّ النَّفي والإثبات لا يرتفعان" القدحُ في القضايا الثَّلاثة المذكورة؛ لأنّها ليست متفرّعة عليها.

[2552] أ م: متفرّقة.

[2553] م: والارتياب.

[2554] أ — أولى.

[2555] أ — الجزء.

[2556] أ + ما.

[2557] م – وأمّا قولنا الأشياء المساوية...فيجتمع النَّفي والإثبات.

[2558] أ م: كان.

[2559] أ: إنّما؛ م: أمّا.

[2560] م: عند.

[2561] أ م: هي.

[2562] م — والإثبات.

[2563] م — من.

وصاحب الكتاب لما حكى شبهة في شكوك السُّفسطائيّة ما حكى عنهم شبهة تختصّ بالقضيّة الأولى، بل إمّا مشتركة، وهي: "العدم غير متصوّر أو غير متميّز من الوجود"، أو "إنّ مفهوم قولنا: الشَّيء أسود، الشَّيء ليس[2564] بأسود غيرٌ محضًا"، وإمّا ما يوجب الشَّكّ في القضيّة الثَّانية فقط، وهي: "إنّ النَّفي والإثبات لا يرتفعان"، وهو قوله: «إنّا قد وجدنا بينهما واسطة، وهي مسمّى الامتناع ومسمّى الحدوث»، فأمّا شبهة تختصّ بالقضيّة[2565] الأولى التي القضايا الثلاث متفرّعة عليها فلم يذكر، وصاحب الكتاب أخرج كلامه مَخرَج مَن يقدح في كلا الصِّفتين، ويورد شبهة خاصّة على كونهما لا يجتمعان كما أوردها على كونهما لا يرتفعان، ولم يفِ بذلك،[2566]من المهمّ أن يتكلّم على شكوكه التي أوردها على هذه القضيّة، وهي قولنا: «النَّفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان»، فإنّها لم يجب عنها، وتركها على ظلمتها، ونحن نتكلّم فيها لا على أنّا نكلّم السُّفسطائيّة؛ لأنّهم ليسوا أهلًا للبحث، ولكن على أنّا نكلّم أهل النَّظر فنقول:

إنّه قال: (**الإشكال على هذه القضيّة من وجوه:**

[١] أحدها:[2567] أنّ هذا التَّصديق موقوف على تصوّر أصل العدم، والنَّاس /[٤٤٣و] قد تحيّروا فيه؛ لأنّ المتصوَّر لا بدّ أن يتميّز عن غيره، والمتميّز عن غيره متعيّن في نفسه، [وكلّ متعيّن في نفسه] فهو ثابت [في نفسه]، فكلّ متصوَّر ثابت، فما ليس بثابت[2568] فغير متصوّر، فالمعدوم غير متصور،[2569] وإذا كان هذا التَّصديق موقوفًا[2570] على هذا التَّصوّر، وكان هذا التَّصوّر ممتنعًا، كان ذلك التَّصديق ممتنعًا.

[٢] وثانيها: سلّمنا إمكان تصوّر المعدوم، لكن قولنا «النَّفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان» يستدعي امتياز العدم عن الوجود، وامتياز العدم عن الوجود يستدعي أن يكون لمسمّى[2571] العدم هويّة متميّزة عن الوجود، لكن ذلك محال؛ لأنّ كلّ هويّة يشير العقل إليها، والعقل يمكنه رفعها وإلا لم يكن لها مقابل، وكان يلزم أن لا يكون للمعدوم مقابل، فكان يلزم نفي الوجود، وهو باطل. فثبت أنّ ارتفاع الهويّة المسمّاة بالعدم[2572] معقول، لكنّ ارتفاع تلك الهويّة ارتفاع خاصّ، فيكون داخلًا تحت العدم المطلق، فيكون قسيم[2573] العدم قسمًا منه، هذا خلف.

[2564] أ – ليس.

[2565] أ م: القضية.

[2566] أ م + فصل.

[2567] م: أحدهما.

[2568] م – فما ليس بثابت.

[2569] أ – فالمعدوم غير متصور.

[2570] أ م: متفرقًا.

[2571] أ م: مسمى.

[2572] أ م: بعدم.

[2573] أ م: قسم.

[٣] وثالثها: سلّمنا الامتياز، ولكنّ النَّفي والإثبات قد يكون المراد بهما ثبوت الشَّيء في نفسه وعدمه في نفسه كقولنا: «السَّواد إمّا أن يكون موجودًا أو لا يكون»، وقد يكون[2574] المراد منهما ثبوت الشَّيء لشيء آخر وعدمه عنه كقولنا «الجسم إمّا أن يكون أسود أو لا يكون».

[ا] أمّا الأوّل [فمن المعلوم بالضرورة أنّ قولنا: «السَّواد إمّا أن يكون موجودًا أو لا يكون»] فلا يمكن التَّصديق[2575] [به] إلا بعد تصوّر قولنا:[2576] «السَّواد موجود، السَّواد معدوم» لكن قولنا «السَّواد موجود» باطل؛ لأنّه إمّا[2577] أن يكون كونه سوادًا هو نفس كونه موجودًا أو مغايرًا له. فإن كان الأوّل كان قولنا «السَّواد موجود» جاريًا مجرى قولنا «السَّواد سواد» أو «الموجود موجود»، ومعلوم أنّه ليس كذلك؛ لأنّ هذا الأخير هذر، والأوّل مفيد. وإن كان الثَّاني فهو باطل من وجهين:

أحدهما: أنّه إذا كان الوجود قائمًا بالسَّواد فالسَّواد في نفسه غير موجود، وإلا لعاد البحث فيه، ولكان الشَّيء الواحد بالاعتبار الواحد موجودًا مرّتين، وإذا كان كذلك كان الوجود قائمًا [بما] ليس بموجود، لكنّ الوجود صفة موجودة، وإلا لثبت المتوسّط بين الموجود والمعدوم، وأنتم أنكرتموه، فحينئذ تكون الصِّفة الموجودة[2578] حالّة في محلّ معدوم، وذلك غير معقول، إذ لو جاز [ذلك] لجاز أن يكون محلّ هذه الألوان والحركات غير موجود، وذلك يوجب الشَّكّ والارتياب في وجود الأجسام، وهو عين السَّفسطة.

وثانيهما: أنّه إذا كان الوجود مغايرًا للماهيّة كان مسمّى [قولنا:] «السَّواد» غير مسمّى قولنا: «موجود»، فإذا قلنا: «السَّواد /[٤٤٣ظ] موجود» بمعنى أنّ السَّواد[2579] هو موجود كان ذلك حُكمًا بوحدة الاثنين، وهو محال. هذا هو الإشكال على قولنا «السَّواد موجود».

فأمّا قولنا: «السَّواد معدوم» فالإشكال عليه أنّ وجود السَّواد إن كان هو [عين] كونه سوادًا كان قولنا: «السَّواد ليس بموجود» جاريًا مجرى قولنا: «السَّواد ليس بسواد» وهذا متناقض، وإن كان وجوده زائدًا [عليه توجّه الإشكال] من وجوه:

منها: أنّه يلزم قيام الوجود الذي هو صفة موجودة بالماهيّة المعدومة، وهو محال.

[2574] م – وقد يكون.

[2575] أ م: صحته.

[2576] أ: قوله.

[2577] م – إمّا.

[2578] أ م: الموجود.

[2579] م – غير مسمّى قولنا موجود فإذا قلنا السَّواد موجود بمعنى أنّ السَّواد.

ومنها: أنّ سلب الوجود عن ماهيّة السَّواد لا يمكن إلا إذا تميّز السَّواد عن غيره، وكلّ ما يتميّز عن غيره فله تعيّن في نفسه، وكلّ ما له تعيّن في نفسه[2580] فله ثبوت في نفسه،[2581] فالسَّواد لا يمكن سلب الثُّبوت عنه إلا إذا كان ثابتًا في نفسه، فيكون حصول الوجود له شرطًا في سلب الوجود عنه، هذا خلف.

ومنها: أنّا سنقيم الدَّلالة في مسألة أنّ المعدوم ليس [بشيء] على امتناع خلوّ الماهيّة عن الوجود، وعلى هذا يستحيل الحكم على الماهيّة بالعدم، فظهر أنّه ليس لقولنا: «السَّواد موجود»، «السَّواد معدوم» مفهوم محصَّل، فامتنع صحّة التَّصديق بأنّ السَّواد إمّا أن يكون موجودًا أو معدومًا.

[ب] فأمّا قولنا: «الجسم إمّا أن يكون أسود أو لا يكون» فلا يصحّ التَّصديق به إلا بعد تصوّر معنى قولنا: «الجسم أسود»، لكنّه محال من وجهين:

أحدهما: أنّه حكم بوحدة الاثنين، وهو محال على ما تقدّم.

وثانيهما: إنّ موصوفيّة الجسم بالسَّواد إمّا أن يكون وصفًا عدميًّا أو ثبوتيًّا، والأوّل محال؛ لأنّه نقيض اللاموصوفيّة، وهي وصف سلبيّ، ونقيض السَّلب ثبوت، [فالموصوفيّة لا يمكن أن يكون أمرًا عدميًّا]، ومحال أن يكون الموصوفيّة أمرًا ثبوتيًّا؛ لأنّه إمّا أن[2582] يكون نفس وجود الجسم والسَّواد أو مغايرًا لهما:[2583] فالأوّل محال؛ لأنّه ليس كلّ من[2584] عقل وجود الجسم والسَّواد عقل كون الجسم موصوفًا بالسَّواد. والثَّاني محال؛ لأنّ موصوفيّة الجسم بالسَّواد لو كانت صفة زائدة لكانت موصوفيّة الجسم بتلك الصِّفة زائدة عليه وعليها، ولزم التَّسلسل، فثبت أنّ موصوفيّة الشَّيء بغيره غير معقولة.

[٤] ورابعها: سلّمنا تصوّر[2585] [هذه] القضيّة بأجزائها، لكن لا نسلّم عدم الواسطة، وبيانه من وجهين:

أحدهما: أنّ مسمّى الامتناع إمّا أن يكون موجودًا، /[٤٤٤و] أو معدومًا، أو لا موجودًا ولا معدومًا. لا جائز أن يكون موجودًا،[2586] وإلا لكان الموصوف به موجودًا؛ لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم، ولو كان الموصوف به موجودًا لم يكن الممتنع ممتنعًا، بل إمّا واجبًا أو ممكنًا، ولا جائز أن يكون معدومًا؛ لأنه نقيض اللاامتناع[2587] الذي يمكن حمله على المعدوم، فيكون اللاامتناع[2588] عدميًّا، فلا يكون الامتناع

[2580] م – وكلّ ما له تعيّن في نفسه.

[2581] م – في نفسه.

[2582] م – إمّا أن.

[2583] أ م: لها.

[2584] م — من.

[2585] أ م: نضمّ.

[2586] أ – أو معدومًا أو لا موجودًا ولا معدومًا لا جائز أن يكون موجودًا.

[2587] أ م: الامتناع.

[2588] أ م: الامتناع.

عدميًّا؛ ولأنّ الامتناع ماهيّة متعيّنة[2589] في نفسها متميّزة عن سائر الماهيّات، ولولا[2590] ذلك لاستحال إشارة العقل إلى ذلك، وإذا كان كذلك استحال أن يكون نفيًا محضًا.

فإن قلتَ: إنّ له ثبوتًا في الذِّهن، قلتُ: الذي في الذِّهن إن كان[2591] موجودًا استحال اتّصافه بالامتناع؛ لأنّ الموجود لا يكون ممتنع الوجود، فإن لم يكن موجودًا لم يكن الامتناع القائم به موجودًا؛[2592] لاستحالة قيام الموجود بما ليس بموجود. فثبت أنّ مسمّى الامتناع ليس بموجود ولا معدوم، وذلك هو الواسطة.

وثانيهما: أنّ مسمّى الحدوث –وهو الخروج من العدم إلى الوجود– غير مسمّى الوجود ومسمّى العدم، وإلا لكان حيث صدق مسمّى العدم أو مسمّى الوجود صدق مسمّى الخروج من العدم إلى الوجود، وهو محال. وإذا ثبت ذلك فنقول: الآن الذي يصدق فيه على الماهيّة مسمّى الخروج من العدم إلى الوجود إمّا أن تكون الماهيّة في ذلك الآن موجودة[2593] أو معدومة أو لا موجودة ولا معدومة، فإن كانت موجودة فقد صدق على الموجود أنّه[2594] يخرج من العدم إلى الوجود، فيكون ذلك كأنّه يقال: «يخرج [الموجود] إلى الوجود»، فيكون الشَّيء موجودًا مرّتين، [وهو محال]. وإن كانت معدومة فهو محال [من وجهين]: أمّا أوّلًا: فإنّ مسمّى الحدوث صفة موجودة، وإلا ثبت الواسطة، والصِّفة الموجودة يستحيل قيامها بالمعدوم. وأمّا ثانيًا: فلأنّها متى كانت معدومة كان [على] العدم الأصليّ باقيًا، ومتى كان العدم الأصليّ باقيًا لم يكن الانتقال[2595] من العدم [إلى الوجود] باقيًا. فثبت أنّ الماهيّة حالةَ الحدوث لا موجودة ولا معدومة.

وله تقرير آخر: وهو [أنّ] الماهيّة إذا انتقلت من العدم إلى الوجود فحالة الانتقال لا بدّ أن تكون لا[2596] معدومة ولا موجودة؛ لأنّها لو كانت معدومة فهي بعد لم تأخذ في الانتقال، بل هي باقية كما[2597] كانت قبل ذلك، وإن كانت موجودة فقد حصل المنتقل إليه بتمامه، وحين حصول المنتقل إليه بتمامه لا يبقى الانتقال، بل ينقطع. فظاهر أنّه حال حصول الانتقال[2598] لا بدّ أن /[٤٤٤ظ] يكون متوسّطًا بين المنتقل عنه والمنتقل إليه، فوجب أن يكون خارجًا عن حدّ العدم الصِّرف، وغير واصل إلى حدّ الوجود الصِّرف، وهو الواسطة).

2589 أ م: معيّنة.

2590 : لو.

2591 أ – كان.

2592 م – لم يكن الامتناع القائم به موجودًا.

2593 أ: موجودًا.

2594 م: أن.

2595 أ م: النقل.

2596 م – لا.

2597 أ – كما.

2598 م – الانتقال.

والجواب عن الأوّل: إنّك قلتَ: «المعدوم أو العدم متميّز عن غيره، متعيّن في نفسه، وكلّ متعيّن في نفسه[2599] ثابت [في نفسه]» فإن عنيتَ بالمتعيّن أنّه ليس غيره فهذا مسلّم، لكن لمَ قلتَ: «إنّ ما يصدق هذا القول عليه يكون ثابتًا؟» وإن عنيتَ غيرَه فبيّنه.

وعن الثّاني: إنّ ارتفاع العدم وهو عدم العدم، ولا معنى لذلك إلا الوجود، فلا يكون قسيم[2600] العدم قسماً منه.

وعن الثّالث: إنّا نختار أوّلًا أنّ وجود السَّواد غير كونه سوادًا.

قوله: «هذا يقتضي أن يكون قولنا "السَّواد موجود" بمنزلة قولنا "السَّواد سواد"». قلنا: المراد من قولنا "السَّواد موجود" أنّ الهيئة المخصوصة المتصوَّرة لها ما يطابقها[2601] في الخارج، وهذا كلام مفيد معقول، ولا يقتضي أن يكون الوجود صفة زائدة على الذَّات، ولو عنى الواحد بقوله: "السَّواد سواد" هذا المعنى لم يكن هذرًا، وإنّما كان هذرًا؛ لأنّه يفيد في الإطلاق المصطلح عليه هذا المعنى. سلّمنا أنّ[2602] وجود السَّواد زائدٌ على ذاته، فلمَ قلتَ: إنّ ذلك محال؟

قوله: «يلزم من ذلك أن يكون الموجود قائمًا بما ليس بموجود، وذلك يفضي إلى تجويز أن يكون ما قامت به[2603] هذه الحركات والألوان غيرَ موجود في نفسه». قلنا: بديهة العقل قَضَت بالفرق فأجازت أن يقوم الوجود مع أنّه صفة ثبوتيّة بما ليس بموجود في نفسه، ومنعت أن يقوم غير الوجود من الأعراض الثُّبوتيّة بما ليس بموجود، وإذا قضت البديهة بالفرق لم يلزم الشَّكّ في وجود الأجسام الملوّنة والمتحرّكة.

قوله: «هذا يلزم منه الحكم بوحدة الاثنين». قلنا: المراد من قولنا: "الجسم أسود" أنّ الشَّيء الذي يصدق عليه الجسميّة فإنّ الأسوديّة صادقة عليه، وحاصله: أنّ شيئًا واحدًا له صفتان، فكأنّا قلنا: صاحب الصِّفة الأولى هو صاحب الصِّفة[2604] الثّانية، وهذا كلام معقول، ولا يلزم منه الحكم بوحدة الاثنين.

قوله: «لا يتصوّر قولكم "السَّواد معدوم"؛ لأنّ السَّواد متعيّن، وكلّ متعيّن فهو ثابت، فكيف يكون الثَّابت منفيًّا؟» قلنا: المتعيّن هو الذي ليس غيره، لا معنى له غير ذلك، وهذا[2605] القدر لا يلزم منه الثُّبوت، سلّمنا أنّ السَّواد ثابت، فلمَ لا يجوز أن يكون ثابتًا في الذِّهن؟ /[٤٤٥و]

[2599] أ – وكلّ متعيّن في نفسه.

[2600] قسيم الشَّيء: «هو ما يكون مقابلًا للشَّيء ومندرجًا معه تحت شيء آخر: كالاسم؛ فإنّه مقابل للفعل ومندرجان تحت شيء آخر، وهو الكلمة التي هي أهمّ منهما». **التّعريفات** للجرجانيّ، ص ٢٢٤.

[2601] أ م: يضايقها.

[2602] م: عن.

[2603] أ – به.

[2604] م – الأولى هو صاحب الصِّفة.

[2605] م: وهو.

فإن قلتَ: الموجود في الذِّهن يستحيل سلبُ مطلق الوجود [عنه]؛ لأن الموجود[2606] في الذِّهن أخصّ من مطلق الوجود، فالموجود في الذِّهن يصدق عليه أنّه موجود، فلا يصدق عليه[2607] حينئذ أنّه ليس بموجود، وكلامنا فيما يقابل مطلق الوجود لا فيما يقابل وجودًا خاصًّا. وهذا الكلام قد ذكره في هذا الموضع.

قلتُ: ليس الكلام[2608] في هذا الموضع فيما يقابل مطلق الوجود، ولا نحن ندّعي أنّه يصحّ ويمكن أن يقال: "السَّواد معدوم" ويراد به أنّه لا ثبوت للسَّواد أصلًا، لا في الذِّهن ولا في الخارج، وكيف والحكم على الشَّيء يستدعي كون المحكوم عليه متصوّرًا! وهل هذا إلا في قوّة قول القائل: "السَّواد ليس بمعلوم أو[2609] ليس بمتصوّر"؟ وهو كاذب، وإنّما المراد من قولنا "السَّواد معدوم" أنّ الصُّورة التي تحصل في الذِّهن من السَّواد ليس لها ما يطابقها في الخارج لا غير ذلك.

قوله: «قولكم "السَّواد معدوم" لا يصحّ إلا مع ثبوت الذَّوات المعدومة كما هو قول المشايخ، فإذا بطل إثبات ذوات في العدم[2610] بطل قولكم: "السَّواد معدوم"؛ لأنّ الحكم بشيء على شيء يستدعي كون المحكوم عليه حاصلًا متصوّرًا فقط، وإن لم يكن [له] ثبوتٌ خارجَ الذِّهن، كما تقول: "شريك الباري تعالى معدوم" وإن كان على كلا المذهبين غير ثابت في العدم.

قوله: «موصوفيّة الجسم بالسَّواد إمّا أن تكون هي نفس [وجود] الجسم والسَّواد أو زائدًا عليهما» قلنا: موصوفيّة[2611] الشَّيء بالشَّيء حكم الذِّهن بالنِّسبة المخصوصة بينهما، ولا وجود لذلك في الخارج.

فإن قلتَ: الذِّهن إذا طابق الخارج[2612] عاد الإشكال، وإلا فلا عبرة [به]. وأيضًا فإنّ موصوفيّة الشَّيء [بالشيء] نسبة بينهما، والنِّسبة بين الشَّيئين يستحيل أن لا[2613] تكون حاصلة فيهما، بل في غيرهما. وهذا الكلام قد ذكره في هذا الموضع.

قلتُ: الجواب عن الأوّل: إنّ الذِّهن تحصل فيه أحكام ومفارقات ليست أشياءَ وذواتٍ في الخارج كالموصوفيّة التي يلزم من كونها شيئًا في الخارج التَّسلسلُ، وكالمؤثريّة وكالمتى –وهو حصول الشَّيء في الزَّمان– وغير ذلك، ولا يلزم[2614] من كونها في الذِّهن فقط أن يكون لا عبرة بها كما قد ادّعاه، فإن قال: إنّها تكون حادثة؛ لأنّها غير[2615] مطابقة، فقد تكلّمنا في الاعتراض على **المحصّل** في هذا الموضع بما فيه كفاية. وعن الثّاني: إنّ هذه النِّسبة إنّما هي حكم الذِّهن فقط، وليست موجودة بينهما كما هما /[٤٤٥ظ] موجودان.

[2606] أ – لأن الموجود، م: الوجود.

[2607] م – أنّه موجود فلا يصدق عليه.

[2608] أ – الكلام.

[2609] م – ليس بمعلوم أو.

[2610] أ م: القدم.

[2611] أ + الجسم والسَّواد إمّا أن تكون هي نفس الجسم والسَّواد.

[2612] م + عاد الخارج.

[2613] أ: مستحيل إلا أن.

[2614] أ – وغير ذلك ولا يلزم.

[2615] أ – غير.

وعن الرَّابع: إنّ الامتناع عدم محض، ولا يلزم من كونه نقيض الإمكان العدميّ أن لا يكون عدميًّا، كما أنّ كلّ واحد منهما نقيض الوجوب وهو عدميّ أيضًا، ولا استحالة في أن يناقضَ السَّلبُ السَّلبَ كما لا استحالة في أن يتضادَّ الأمورُ الوجوديّةُ [الأمورَ الوجوديّةَ].

قوله: «الامتناع ماهيّة متميّزة عن[2616] غيرها» قلنا: نعم، ولكن في الذِّهن، ولا استحالة في أن تتميّز العدمات وتتعيّن في الذِّهن.

قوله: «الذي في الذِّهن إن كان موجودًا استحال اتّصافه بالامتناع، وإن كان معدومًا لم يكن الامتناع القائم به موجودًا». قلنا: إنّا لم نقل: إنّ الذِّهن يأخذ الممتنع، وإنّما يأخذ الامتناع فقط مجرّدًا عن الموصوف به، فأين أحد الأمرين من الآخر!

قوله: «الآن الذي يصدق فيه على[2617] الماهيّة مسمّى الخروج من العدم إلى الوجود لا تكون الماهيّة فيه موجودة ولا معدومة». قلنا: بل هي موجودة؛ لأنّه صدق عليها في ذلك الوقت أنّها قد حصلت فهي موجودة، ولكن هذه ألفاظ موهمة –وهي قولكم «الخروج من العدم إلى الوجود» – فتخيّل[2618] السَّامع[2619] أنّها مثل شيء في وعاء انتقل منه إلى وعاء آخر، وليس الأمر كذلك، بل يوجِد الفاعل ذاتًا لم يكن من قبل أصلًا، فهي في الحال الأولى موجودة كما هي في[2620] الحال الثَّانية موجودة، وإنّما لم يصدق مسمّى الحدوث في الحال الثَّانية وما بعدها؛ لأنّه موجود منسوب إلى الوقت الأوّل فقط، وحيث لم يتحقّق الوقت الأوّل في الوقت الثَّاني امتنع إطلاق لفظ الحدوث.

قوله: «الماهيّة حال الانتقال لا تكون موجودة؛ لأنّه قد حصل المنتقل إليه بتمامه فلا يبقى الانتقال[2621]» قلنا: قد بيَّنّا أنّ الغلط في هذا من جهة اللَّفظ، وهو الانتقال، وليس الإحداث عبارة عن نقل الشَّيء من أمر إلى أمر، ولا[2622] كان المعدوم ذاتًا فانتقل من عدم إلى وجوده، بل ليس إلا وجودَ ذات[2623] لم تكن من قبل شيئًا، وإذا سقط اللَّفظ الموهم سقط الإشكال.

[2616] م – عن.

[2617] أ: عن.

[2618] م: فتحمل.

[2619] أ م: للسامع.

[2620] م – في الحال الأولى موجودة كما هي في.

[2621] أ م: فلا انتقال.

[2622] م – ولا.

[2623] أ: وجود ذاتًا، م: وجوده ذاتًا.

[٦] فصل

[في التَّصديقات: حجج منكري البديهيات (٢)]

ذكر شُبَهًا للسُّفسطائيّة محصولها: (**أنّ لاختلاف**[2624] **الأمزجة والعادات تأثيرًا في الاعتقادات، كمن يشتغل بكلام المتكلّمين**[2625] **طول عمره أو كلام الفلاسفة، فإنّه يعتقد صحّة ما اشتغل به، وكالضَّعيف المزاج يستقبح الإيلام، والقويّ المزاج**[2626] **لا يستقبحه، فلعلّ الجزم بهذه البديهيّات كان لمزاج عامّ أو لإلف عامّ، فلا يجب الوثوق بها**).

ثم سأل نفسه فقال: (**الإنسان** /[٤٤٦و] **يفرض خلوّ نفسه من جميع مقتضيات الأمزجة والعادات، ويجزم بهذه البديهيّات، فدلّ على أنّ الجازم بها صريح العقل**).

وأجاب بوجهين:

أحدهما:[2627] (**[هب] أنّا فرضنا خلوّ النَّفس عن المزاج والعادة، لكن فرض الخلوّ لا يوجب حصول**[2628] **الخلوّ، فلعلنا وإن فرضنا خلوّ النَّفس عنهما،**[2629] **لكنّها ما خلت عنهما،**[2630] **فحينئذ يكون الجزم بسببهما لا بسبب صريح العقل**).

وثانيهما: (**سلّمنا أنّ فرض الخلوّ يوجب الخلوّ، لكن لعلّ في نفوسنا من الهيئات العاديّة والمزاجيّة ما لا نعرفه على**[2631] **التَّفصيل، وحينئذ لا يمكننا فرض خلوّ النَّفس عنهما،**[2632] **وذلك سبب التُّهمة**).

أقول: إنّه سلّم أوّلًا في الوجه الأوّل ثم منع في الوجه[2633] الثَّاني، وهذا مستدرك في صناعة النَّظر، فكان الواجب أن يقدّم الوجه الثَّاني فيجعله أوّلًا، وذلك بأنّه يقول: لا نسلّم أنّه يمكننا فرض خلوّ النَّفس عن جميع الهيئات ومقتضيات الأمزجة والعادات، وذلك أنّه يجوز أن يكون في نفوسنا من هذه الهيئات والملكات ما لا نعرفه على التَّفصيل، ولا يمكننا فرض خلوّ النَّفس عنه مشروط بالشُّعور به، فإذا[2634] لم نشعر به على التَّفصيل فلم يكن فرض إخلاء النَّفس عنه، ثم يقول في الوجه الثَّاني: سلّمنا أنّه يكون فرض خلوّ النَّفس عن جميع هيئاتها وملكاتها، لكن فرض الخلوّ أمر غير حصول الخلاء[2635] وتحقّقه، فنحن وإن[2636] صح منّا فرض الخلوّ لكن لا

[2624] أ م: الاختلاف.

[2625] أ م: المتكلم.

[2626] م + يستقبح الإيلام والقويّ المزاج.

[2627] أ م: إحداهما.

[2628] م — حصول.

[2629] أ م: عنها.

[2630] أ م: عنها.

[2631] أ: عن.

[2632] أ م: عنها.

[2633] أ – ثم منع في الوجه.

[2634] أ: وإذا.

[2635] أ م: غير فصول الجلي.

[2636] أ م: فنحن إن.

يلزم من حصول الفرض حصول الشَّيء المفروض، فعلى هذا يجوز أن يكون فرض الخلوّ قد حصل، لكنّ النَّفس ما خلت، وحينئذ يكون الجزم حاصلًا بسبب تلك الهيئات التي لم تخلُ[2637] النَّفس عنها.

ولولا أنّ ترتيبَ الأسئلة والنَّظر مذهبُه الذي يعلو أصحابَه فيه لأجله لمَاَ خرجنا مخرجًا نحن إلى ذلك ولَيخطِّينا كثيرًا من أمثال هذا الموضع.

[المقدّمة الثَّانية في أحكام النَّظر]

[١] فصل

[في ماهيّة النَّظر]

قال: (**النَّظر إمّا يكون عدميًّا وهو الذي يقال: «إنّ النَّظر تجريد العقل عن الغفلات»، أو وجوديًّا[2638] وهو الذي يقال: «النَّظر تحديق العقل نحو المعقول». وهذا كما أنّ الرؤية بالعين يتقدّمها النَّظر إلى المرئيّ، وهو تقليب الحدقة نحوه التماسًا لرؤيته بالبصر،[2639] فكذا الرُّؤية بالعقل يتقدّمها تحديق العقل نحو المطلوب [المعقول] التماسًا لرؤيته بالبصيرة**).

أقول: إنّه حيث شرع يحكي المذاهب وجب عليه أن يحكي ما يقوله أهل التَّحقيق، فيترك الخطابة والكلام المزوّق، وقد عُلِم من مذهب شيخنا /[٤٤٦ظ] أبي هاشم رحمه الله وأصحابِه –وهم أهل الكلام حقًّا– أنّ النَّظر معنى مفرد وجوديّ متميّز عن سائر المعاني، زائدٌ على ترتيب التَّصديقات في الذِّهن، فوُلِد العلم كما يولد الاعتمادُ الحركةَ، وقد وافقهم أصحابُه كابن الباقلّانيّ[2640] والجوينيّ وغيرهما على أنّ النَّظر معنى مفرد زائد على ترتيب التَّصديقات في الذِّهن وإن خالفوا في التَّوليد، فما باله لم يذكر هذا القول في شرح المذاهب، وحكى بدلًا منه مذهبَ قوم من الصُّوفيّة لا أصل له، وهو «أنّ النَّظر تحديق العقل كما أنّ النَّظر تحديق الحاسّة»، وهو كلام خطابيّ لا طائل تحته؛ لأنّه[2641] لا يجوز أن يحمل على حقيقته، فإنّ العقل ليس جسمًا ليحدق به وليقلب نحو المعقول، ويحرّك تارة ويسكّن أخرى التماسًا لإدراكه، فحدّه من تحديق حاسّة البصر نحو المرئيّ وإن حمل على مجازه لم يمكن أن يذهب به إلى أمر معقول إلا ما يذهب إليه شيخنا[2642] أبو هاشم وأصحابه، فكان الأليق به

[2637] أ م: تجد.

[2638] أ م: وجوده.

[2639] أ: وبالبصر، م: وبالنَّظر.

[2640] م – العلم كما يولد الاعتمادُ الحركةَ وقد وافقهم أصحابُه كابن الباقلّانيّ.

[2641] أ – لأنّه.

[2642] م – شيخنا.

في شرح المذاهب أن يذكر ما يقوله أصحاب الصِّناعة، ولا يعدل عنه إلى غيره ممّا هو خارج عن[2643] اصطلاحاتهم.

[٢] فصل

[في أنّ الفكر المفيد للعلم موجود]

حكى شبهة لمنكري كون النَّظر مفيدًا للعلم، محصولها: (**أنّ العلم بأنّ الاعتقاد الحاصل عقيب النَّظر علم لا يجوز أن يكون ضروريًّا؛ إذ كثيرًا ما ينكشف الأمر بخلافه، ولا نظريًّا، وإلا لزم التَّسلسل**).

وأجاب فقال: (**إنّ العلم بأنّ الاعتقاد الحاصل عقيب النَّظر علم نظريّ، والتَّسلسل غير لازم؛ لأنّ لزوم[2644] النَّتيجة عن[2645] المقدّمتين إذا كان ضروريًّا وكانتا ضروريَّتين إمّا ابتداءً أو بواسطة شأنها كذلك، وعنده علم ضروري بأنّ[2646] اللَّازم عن الضَّروريّ [ضروريّ] علم بالضَّرورة أنّ الحاصل علم**).

أقول: إنّ الذَّاهبين إلى أنّ[2647] العلوم النَّظريّة راجعة عند التَّحقيق إلى العلوم الضَّروريّة وإن كان كلامهم قويًّا، وهذا القول الذي[2648] اختاره هذا الرَّجل في هذا الكتاب، وقد صرّح به فيما بعد إلا أنّ المعترض لا يعترضه هاهنا فيقول: إذا كنتَ اخترتَ أنّ هذا العلم نظريّ ثم فسّرتَ العلم النَّظريّ بتفسير يرجع فيه[2649] عند التَّحقيق إلى الضَّروريّ خصوصًا، وقد صرّحتَ في النَّتيجة بذلك وقلتَ: عُلِم بالضَّرورة أنّ الحاصل علم، فقد امتزجتْ العلوم النَّظريّة عندك بالعلوم الضَّروريّة، فهلّا قلتَ لصاحب الشُّبهة: إنّهما ليسا قسمين وإنّ مرجعهما في الحقيقة إلى قسم واحد وهو الضَّرورة.

ثمّ تبيّن أنّه ليس يلزمك /[٤٤٧و] ولا واحدًا من الإشكالين اللذين ادّعى صاحب الشُّبهة أنّهما لازمان للقسمين. أمّا إشكال التَّسلسل فإنّه إنّما يلزم أن لو لم تستند هذه المقدّمات إلى العلم الضَّروريّ؛ لكنّه قد بان أنّ المقدّمات ضروريّة، وأنّ لزوم ما يلزم عنها ضروريّ، فصار الكلّ ضروريًّا[2650] وانقطع التَّسلسل، فيبقى الإشكال الآخر على نفي[2651] كون العلم المذكور ضروريًّا، وهو أنّه لو كان ضروريًّا لمَا انكشف أنّه باطل في وقت ما، لكنّا نرى أنّ الأمر ينكشف بخلافه في كثير من الأوقات، فليس بضروريّ إذًا. فصاحب الكتاب حيث أجاب بما

[2643] أ — عن.

[2644] أ م: الرُّؤية.

[2645] أ م: على.

[2646] أ م: أن.

[2647] م — أنّ.

[2648] أ — الذي.

[2649] أ م + إلى.

[2650] أ م: ضروريّ.

[2651] أ م: دين.

أجاب به مدفوع إلى التَّفصِّي[2652] عن هذا الإشكال ولم يجب عنه، والأوْلَى أن[2653] يجاب عنه بالمعارضة بغلط الحسّ، وحينئذ يستغني عن إيراد الشُّبهة الثَّالثة، وهو أنّ الإنسان [قد] يكون مُصِرًّا[2654] على صحّة دليل مدّة طويلة ثم يظهر له ضعفه، فإنّه أجاب عنها بأنّ هذا معارض بغلط الحسّ.

فقد بان أنّها هي[2655] الأولى عند التَّحقيق، وأنّ الجواب المذكور هو الجواب[2656] عنهما معًا.

[٣] فصل

[في أنّه لا حاجة في معرفة الله تعالى إلى المعلّم]

حكى مذهب التَّعلميّة، وأفسد حجة يحتجّ بها أرباب النَّظر عليهم، وهو: (**أنّه لو[2657] افتقر حصول العلم بالشَّيء إلى معلّم لافتقر المعلّم [بكونه معلّمًا] إلى معلّم آخر، ولزم التَّسلسل**).

قال: (**التَّسلسل لا يلزمهم لجواز أن يكون عقل النَّبيّ والإمام أكمل من عقول سائر الخلق، فلا جرم كان عقله مستقلًّا بإدراك الحقائق، وعقل غيره لم يكن مستقلًا، فكان[2658] محتاجًا إلى التَّعليم[2659]**).

ثمّ حكى شبهة التَّعلميّة محصولها: (**أنّا نرى [أنّ] الإنسان وحده لا يستقلّ بتحصيل أضعف العلوم، لكن لا بدّ [له] من أستاذ يهديه، وذلك يدلّ على أنّ العقل غير كاف**).

ثم أجاب عنها فقال: (**لا نزاع في العسر، ولكن الامتناع ممنوع،[2660] وإلا لزم التَّسلسل على التَّعليميّة**).

وقلتُ: «إنّ التَّسلسل لا يلزمهم لاحتمال أن يكون عقل المعلّم[2661] أقوى من عقول سائر الخلق، فلا جرم كان عقله مستقلًّا بإدراك الحقائق، وعقل غيره لا يكون مستقلًّا، فكان محتاجًا إلى التَّعليم»، فإذا كنتَ قد طعنتَ في الاستدلال بالتَّسلسل فكيف عدتَ إليه وتمسّكتَ به؟

وقد رام بعض المتكلّمين من أتباعه لما سمع مني هذا الاعتراض أن ينتصر له فقال: «إنّ لجوابه تفسيرًا يَسلَم به من مناقضة ما قاله أوّلًا، حيث زيَّف كلام المتكلّمين باستدلالهم بالتَّسلسل». قال: «وتفسير جوابه أن

[2652] أ م: التَّقضي.
[2653] م — أن.
[2654] أ م: نظرًا.
[2655] أ: هو.
[2656] م – المذكور هو الجواب.
[2657] أ — لو.
[2658] م + مستقلًّا.
[2659] أ م: العلم.
[2660] أ — ممنوع.
[2661] أ م: العلم.

يقال للتّعليميّة: ما تعنون بقولكم /[٤٤٧ظ] "الإنسان وحده لا يستقلّ" أتريدون أنّ الإنسان من حيث هو إنسان[2662] أم تريدون البعض؟ فإن أردتم الثّاني قيل لكم: أتريدون أنّه قد يكون الواحد من عرض النّاس لا[2663] يستقلّ بإدراك العلوم لبَلَادَة عنده، وأنّ غيره من عرض النّاس أيضًا يستقلّ بذلك لذكائه وفطنته، أم تريدون به أنّ النّاس كلّهم ما عدا المعلّم لا يستقلّون؟ فإن أردتم الأوّل فهذا مسلّم، ولا يلزم منه إثبات إمام؛ لأنّ النّاس يرشد بعضهم بعضًا ويمدّ منهم الذّكيّ البليد بأسباب التّفهّم حتّى يفهم ما يشاهده الآن بيننا، وإن أردتم الثّاني قلنا: لا نسلّم لكم هذه الدّعوى على[2664] هذا التّفسير، بل نحن من وراء المنع. وإن عنيتم القسم الأوّل من القسمين الأوّلين، وهو أنّ المراد بقولكم "الإنسان وحده لا يستقلّ" هو من يصدق عليه مسمّى الإنسانيّة، فالمعلّم الذي تشيرون إليه إنسان فليحتج إلى معلّم يرشده ويهديه، وفي ذلك لزوم التّسلسل».

الجواب: يقال لهذا المتأوّل: إنّ التّسلسل لا يلزمهم كما توهّمتَه؛ لأنّا لو قدّرنا أنّهم أرادوا هذا القسم –وهو أنّ الإنسان من حيث يصدق عليه مسمّى الإنسانيّة– لما لزمهم التّسلسل إلا إذا أضافوا إلى كلامهم لفظة أخرى، ما قالوها ولا حكاها صاحب الكتاب عنهم، وهي أنّه يحتاج إلى معلّم بَشَريّ، وما قال القوم إلا أنّ الإنسان من حيث هو إنسان لا يستقلّ بإدراك العلوم الإلهيّة، بل لا بدّ له من مرشد، والمرشد أعمّ من المرشد البشريّ، فيمكن على هذا أن يكون معلّمهم الذي هو الإمام محتاجًا لإنسانيّته إلى مرشد هو الله تعالى، وذلك بأن يَعصِمه ويوفّقَه ويفيض عليه العلوم الإلهيّة،[2665] فلا يخطئ في معرفته تعالى، وحينئذ ينقطع التّسلسل.

واعلم أنّ تهافت كلامه ومناقضته في تزيّف اعتماد المتكلّمين على لزوم التّسلسل في أوّل المسألة والرُّجوع بآخره إلى التّمسّك بالتّسلسل عند انتهاء المسألة أظهر من أن يحتاج فيه إلى الإطناب والإيضاح، ولولا أنّ هذا العذر الرّكيك قاله بعض من يظنّ فيه الفطنة لمِاَ ذَكَره.

[٤] فصل

[في أنّ النّاظر هل يجوز أن يكون عالمًا بالمطلوب أم لا؟]

قال: (**النّاظر يجب أن لا يكون[2666] عالمًا بالمطلوب؛ لأنّ النّظر طلب، وتحصيل الحاصل محال. لا يقال: ربّما علمنا الشّيء ثم ننظر في الاستدلال عليه بدليل ثانٍ؛ لأنّا نقول: المطلوب /[٤٤٨و] هناك لا المدلول، بل كون الثّاني دليلًا[2667] عليه، وهو غير معلوم**).

[2662] أ – من حيث هو إنسان.

[2663] م: لأن.

[2664] م – على.

[2665] أ م: العلوم والإلهيّات.

[2666] أ م: النّاظر لا يجب أن يكون.

[2667] م – دليلًا.

يقال له: فالذي هذه صورته –وهو الذي نعلم الشَّيء ثم ننظر في الاستدلال عليه بدليل ثانٍ– هل إذا تمّ نظره، وصحّ، وتكامل يفضي إلى العلم بذلك المدلول ثانيًا أم لا يستلزم العلم؟ فإن قال: يستلزم علمًا ثانيًا نفى ذلك اجتماع المثلين، وهو يمنع من ذلك.

لا يقال: العذر عن هذا من وجهين:

أحدهما: أنّ[2668] الأعراض غير باقية، فالعلم الموجَب عن النَّظر[2669] الثَّاني لا يصادق في القلب[2670] العلم الأوّل الموجَب عن الاستدلال الأوّل، فلا يلزم اجتماع المثلين.

وثانيهما: لمَ لا يجوز أن يقال: إنّ هذا الاستدلال الثَّاني يوجب[2671] نفس العلم الأوّل –لو سلّمنا بقائه؟

لأنّا نجيب عن الأوّل: بأنّ المخالف يذهب إلى بقاء الأعراض، وهو القول الذي نصره في هذا الكتاب. وعن الثَّاني أنّ ذلك قول باجتماع معنيين[2672] مستقلّين على أثر واحد، وهو محال عند صاحب الكتاب أيضًا.

وإن قال: إنّ[2673] النَّظر في الدَّليل الثَّاني لا يستلزم علمًا، فهذا باطل بالبديهة؛ لأنّه يقتضي مَن عَلِم ثبوتَ الصَّانع بالنَّظر في إمكان الذَّوات ثم نظر في الدَّليل الثَّاني –وهو حدوث الذَّوات– وتمّ نظره وتكامل أن لا يفضي به إلى[2674] العلم، وهذا باطل بالبديهة؛ لأنّ العقل بفطرته يقتضي أنّ مَن علم أنّ الأجسام محدَثة، وأنّ كلّ مُحدَث فله مُحدِث فإنّه يمتنع أن لا يحصل في ذهنه النَّتيجة وهي أنّ للأجسام[2675] مُحدِثًا.

واعلم أنّ هذا[2676] البحث وإن لم يتعلّق بهذه المسألة وهي أنّ النَّاظر يجب أن لا يكون عالما بالمنظور فيه، إلا أنّ البحث مع المخالف فيها قد ساقه إلى أحد أمرين خارجين عن هذه المسألة إمّا مخالَفة البديهة أو ترك بعض المذاهب التي يذهب إليها، وينتصر لها.

[2668] م — أنّ.

[2669] م: الموجب بالنظر.

[2670] م – في القلب.

[2671] أ م: بموجب.

[2672] أ م: بإجماع معينين.

[2673] م – قال إنّ.

[2674] م + إلى.

[2675] أ م: الأجسام.

[2676] م — هذا.

[٥] فصل

[في وجوب النَّظر]

قال: (**الدَّليل على وجوب النَّظر أنّ معرفة الله واجبة، ولا يمكن تحصيلها إلا بالنَّظر، وما يتوقّف الواجب المطلق عليه وكان مقدورًا للمكلّف فهو واجب**).

أقول: لمَ قلتَ إنّ ما هذه سبيله يجب أن يكون واجبًا؟ فإن استدللتَ على ذلك بأنّه لو لم يكن واجبًا لكان تكليف ما لا يطاق، فأنت تجيز [تكليف] ما لا يطاق، بل تقول: إنّ التَّكاليف بأسرها تكليف ما لا يطاق، فكيف تجتّى (تجنّب؟) وتمنع الآن منه؟

ثم يقال له: لمَ اشترطتَ [في] قولك: «وكان مقدورًا للمكلّف»؟ أتقول: إنّه تعالى إذا أمر زيدًا أن يلمس السَّماء فإن الرّقيّ إلى السَّماء غير واجب عليه /[٤٤٨ظ]؛ لأنّه لا يقدر عليه؟ فإن قال: بل هو واجب عليه[2677] قيل: فقد بطل اشتراطك في الوجوب القدرة على مقدّمة الواجب. وإن[2678] قال: إنّه[2679] ليس الرّقيّ واجبًا[2680] عليه؛ لأنّه[2681] لا يقدر عليه. قيل: فينبغي أن لا[2682] يكون الإسلام واجبًا على اليهود والنَّصارى؛ لأنّهم في حال يهوديّتهم ونصرانيّتهم لا يقدرون عليه؛ لأنّ القدرة مع الفعل عندك، فالقدرة على الإسلام لا يوجد قبل وجود الإسلام، وفي ذلك كون [اليهود والنَّصارى] غيرَ مكلّفين بالإسلام، وهذا خارج على [عن؟] الدِّين.

ثم يقال له: هذا[2683] استدلال بدليل مركّب من العقل والسَّمع على وجوب النَّظر، وهو يخالف مذهبك؛ لأنّك لا تجعل شيئًا من الواجبات مستنبَطًا من أمر عقليّ، وتزعم[2684] أن مدرك الوجوب هو السَّمع فقط، وفي هذا ترك مذهبك ونقض قولك.

ثم يقال له: قلتَ[2685] في أواخر الاعتراضات في هذه المسألة: «سلّمنا أنّه لا طريق إلى المعرفة إلا النَّظر، فلمَ قلتم: إنّ ما لا يتمّ الواجب[2686] إلا به فهو واجب؟ غاية ما في الباب أنّه [لو] لم [يكن] كذلك لزم تكليف ما لا يطاق؛ لكنّه الحقّ، بل التَّكاليف بأسرها تكليف ما لا يطاق». ثم قلتَ بعد ذلك: «سلّمنا أنّ تكليف ما

2677 أ – لأنّه لا يقدر عليه فإن قال بل هو واجب عليه.

2678 أ — وإن.

2679 أ: إن.

2680 أ م: واجب.

2681 م — لأنّه.

2682 م — لا.

2683 م — هذا.

2684 أ م: وزعم.

2685 أ م + هو السَّمع فقط وفي هذا ترك مذهبك ونقض قولك ثم يقال له قلتَ.

2686 أ م: الواحد.

لا يطاق إنّما يلزم [أن] لو كان الأمر بالمعرفة [ثابتًا] مطلقًا، فلمَ لا يجوز أن يكون مشروطًا وإن كانت الصِّيغة[2687] مطلقة كقوله ﴿وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[2688]؟»

فيقال لك: هو سوء ترتيب في صناعة الجدل والنَّظر؛ لأنّك سلّمتَ أنّه تكليف ما لا يطاق، وقلتَ: «وهب أنّه كان كذلك، فمذهبنا أنّه لا محذور في ذلك»، ثم منعتَ بعد التَّسليم فقلتَ: «لا نسلّم أنّه[2689] يلزم تكليف ما لا يطاق؛ لأنّه إنّما يلزم [أن] لو كان الأمر بالمعرفة ثابتًا على الإطلاق، ولا نسلّم أنّ الأمر مطلق، [بل] يجوز أن يكون مشروطًا [كما] بالأمر بالزَّكاة»، وقد كان الواجب أن تقدّم الثَّاني على الأوّل لتحفظ به نظام التَّرتيب الجدليّ الذي يدلّ به أصحابُك، ويزعمون أنّك وضعتَ مصنّفاتك عليه.[2690]

ويقال له: الحسن بك في قاعدة النَّظر أن تحتجّ بحجّة ثم تورد عليها أسئلة واعتراضات، فإذا انتهيتَ قلتَ في آخرها: «والجواب[2691] عن هذه الأسئلة وإن كان يمكننا، لكن الأوْلى التَّعويل على[2692] ظاهر النُّصوص كقوله[2693] تعالى ﴿قُلِ انْظُرُوا﴾[2694] »، أليس[2695] هذا هو الانتقال الذي نحكم على صاحبه بالانقطاع والعجز؟

[٦] فصل

[هل وجوب النَّظر سمعيّ أم لا؟]

وقد ذكرنا في **التَّعليق على المحصَّل** أنّ القول بكون وجوب النَّظر سمعيًّا[2696] يفضي إلى إفحام /[٤٤٩و] الأنبياء، وقرّرنا طريقة أصحابنا في الاحتجاج بذلك، وأجبنا عن كلام المخالف، ثم ظهر لنا أنّه لا حاجة للمخالف على أصوله أن يتكلّف تلك المعارضة التي تكلّمنا، ولا ذلك الجواب الذي يزعم أنّه مشترك وصالح لأن يجاب من جانبنا وجانبهم.

وذلك أنّ لقائل أن يقول: قُصارى أمر الكفّار أن يتمكّنوا من إفحام الأنبياء بما ذكرتموه، وأصول المجبّرة يقتضي أنّ إفحام الأنبياء متوجّه بكلّ طريق؛ لأنّ لهم أن يقولوا: إنّه قد ثبت بدليل العقل أنّ القدرة لا تكون [موجودة قبل الفعل]، وأنّ حركاتنا مخلوقة فينا، فإنّه[2697] لا سبيل لنا إلى تصديقكم والإقرار بنبوّتكم إلا إذا خُلِق

[2687] أ م: الصفة.

[2688] سورة البقرة، ٤٣/٢.

[2689] أ م +لا.

[2690] أ – مصنّفاتك عليه.

[2691] م — والجواب.

[2692] أ: لا.

[2693] أ م: بقوله.

[2694] سورة يونس، ١٠١/١٠.

[2695] أ م: انظروا ليس.

[2696] أ م: سمعًا.

[2697] م: وأنّه.

فينا ذلك التَّصديق والإقرار، فنحن معذورون في جحودكم؛ لأنّ مُرسِلكم لا يَخلُق فينا تصديقَكم، بل خلق فينا جحدكم وتكذيبكم، فإذا قال لهم النّبيّ عليه السّلام: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ﴾[2698] قالوا: مرسلك خلق الكفر فينا، يقول "كيف تكفرون!"[2699] وهو الذي اضطرّنا إلى الكفر؛ وإذا قال لهم: ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[2700] قالوا: مرسلك ألجأنا إلى إلباس الحقّ بالباطل واضطرّنا إلى كتمان الحقّ؛ وإذا قال لهم: ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢٠﴾ وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ﴾[2701] قالوا له: مَنَعَنا مرسلُك من الإيمان ومن السُّجود عند تلاوة القرآن، ثم يُوَبِّخُنا ويُقَرِّعُنا بتركهما؛ وإذا قال لهم: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ﴾[2702] قالوا: سل مرسلك لمَ جعلنا معرضين، ولا تسألنا نحن! فإنّا قوم خُلِق الإعراض فينا؛ وإذا قال لهم:[2703] ﴿فأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾،[2704] ﴿فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾[2705] قالوا:[2706] إلهك صرّفنا وفكّنا وحال بيننا وبين تصديقك. وأمثال هذا كثير يطول تعداده، فالقوم لا يتحاشون من أنّ الأنبياء محجوجون مخصومون على أصولهم، ومعترفون أنّ قاعدة الجبر[2707] إذا صحّت وكانت صدقًا وحقًّا لم تكن للأنبياء حجّة ثابتة على الكفّار من حيث النَّظر والجدال، بل حجّة الكفّار عليهم ثابتة، وحجّة الأنبياء داحضة.

وإذا كان هذا هو محضَ المذهب وباطنَه وظاهرَه فأيّ[2708] حاجة يلجئ المخالف أن يتكلّف[2709] الجواب عن كلام[2710] أصحابنا في مسألة وجوب النَّظر هل هو عقليّ أم سمعيّ؟ فإن يورد تلك المعارضة المناقضة التي ليست وزان[2711] كلام أصحابنا، وذلك الجواب الذي لا يماسّ الاحتجاج بوجه من الوجوه، بل هو جواب عن غير ما ثبتت الحجّة عليه، ومن قاعدة مذهبه ما قد ذكرناه وهو دينه واعتقاده أيّ حاجة له إلى التَّستّر بذلك /[٤٤٩ظ] الكلام الرَّكيك؟ وكان الأولى أن يقول في الجواب: قصارى ما احتججتم به أن يفضي[2712] ذلك إلى إفحام الأنبياء، [وهو] عندي غير محذور؛ لأنّ مذهبي يقتضي أنّ إفحامهم متوجّه بما ذكرتموه وبغيره، فقد ألزمتموني ما هو عين[2713] مذهبي، ولا يجوز إلزام الإنسان عين[2714] مذهبه، وإنّما يلزم الإنسان[2715] ما لا يلزمه ولا يقول به، فلو أجاب بهذا لَارتاح[2716] وأراح.

[2698] سورة البقرة، ٢٨/٢.

[2699] م – بالله وكنتم أمواتا فأحياكم قالوا مرسلك خلق الكفر فينا يقول كيف تكفرون.

[2700] سورة آل عمران، ٧١/٣.

[2701] سورة الانشقاق، ٨٤/٢٠-٢١.

[2702] سورة المدَّثِّر، ٧٤/٤٩.

[2703] م + لهم.

[2704] سورة يونس، ١٠/٣٢.

[2705] سورة فاطر، ٣٥/٣.

[2706] أ م: قال.

[2707] أ م: الخير.

[2708] أ م: وباطنه فظاهره ما بي.

[2709] م: يتكلم.

[2710] م: الكلام.

[2711] أ م: وزال.

[2712] م: يقتضي.

[2713] أ م: غير.

[2714] أ: غير.

[2715] م – غير مذهبه وإنّما يلزم الإنسان.

[2716] أ م: لأراح.

[٧] فصل

[في أوّل الواجبات]

قال:[2717] **(قد اختلفوا في أوّل الواجبات، فمنهم من قال: هو المعرفة، ومنهم من قال: هو النَّظر المفيد للمعرفة، ومنهم من قال: هو القصد إلى ذلك النَّظر.[2718]**

وهو خلاف لفظيّ؛ لأنّه إن كان المراد [به] أوّل الواجبات المقصودة بالقصد[2719] الأوّل فلا شكّ أنّه [هو] المعرفة عند من يجعلها مقدورة، والنَّظر عند من لا يجعل العلم مقدورًا. وإن كان المراد به أوّل الواجبات كيف كان فلا شكّ أنّه القصد).

أقول: قولك: «اختلفوا في أوّل الواجبات» إلى مَن تشير بذلك؟ إلى أصحابنا المعتزلة المانعين من تكليف ما لا يطاق أم إلى أصحابكم المجوّزين له أم إلى الفريقين معًا؟ فإن أشار إلى الأوّل أو إلى الثَّالث فليس الأمر كما ذكره على إطلاقه، بل أن يقال ما قاله أصحابنا: «إنّ النَّظر هو أوّل الأفعال الواجبة المقصودة من غير شرط التي لا يعرى عن وجوبها مكلّف». واحترزنا بقولنا «الأفعال» عن ترك الظُّلم، فإنّ الإنسان يلزم في الوقت الثَّاني[2720] من كمال عقله أن لا يظلم غيره، وليس يتقدّم[2721] وجوب النَّظر على وجوب ذلك، واحترزنا بقولنا «المقصودة» عن القصد إلى النَّظر، فإنّه يتقدّم وجوبه [على] وجوب النَّظر، لكنّه ليس مقصودًا بقصد قبله، واحترزنا بقولنا «التي لا يعرى عن[2722] وجوبها مكلّف» [عن أنّه] إذا[2723] استودع المراهق وديعة أو أتلف على غيره مالًا فطولب عند كمال عقله بردّ الوديعة أو بقيمة المتلف، فإنه يُلزِمه الشَّرع في ردّ الوديعة ودفع القيمة[2724] في الوقت الثَّاني من[2725] كمال عقله، ولا يتقدّم وجوب النَّظر على وجوب ذلك، لكن من فرضنا قد يعرى المكلّف عنه[2726] بأن لا يستودع وديعة ولا يتلف على غيره مالًا ولا يطالب بردّ الوديعة ولا بقيمة المتلف، ويدخل في جملة الأحكام التي نحترز بهذا القيد أيضًا عنها شكر المنعِم من النَّاس إمّا الأجنبيّ /[٤٥٠و] أو الأبوان، فإنه قد ينفكّ عن ذلك بعضُ المكلّفين، وهو من ليس له أبوان كآدم[2727] والملائكة ومن لم يُنعِم عليه إلى[2728] أن كمل عقله أحدٌ من المخلوقين،[2729] واحترزنا بقولنا «التي ليست مشروطة» عن المكلّف في الوقت الثَّاني من كمال عقله، فإنّه يجب عليه في هذا الوقت أن يشكر الله تعالى على نِعَمه عليه، ولكن لا يجب عليه

[2717] أ م: قالوا.

[2718] أ م + المفيد للمعرفة ومنهم من قال هو القصد إلى ذلك النَّظر.

[2719] أ — بالقصد.

[2720] أ م: الباقي.

[2721] أ م + على.

[2722] أ م: من.

[2723] أ: فماذا، م: مماذا.

[2724] أ – ودفع القيمة.

[2725] م — من.

[2726] أ م: منه.

[2727] أ م: كلام.

[2728] أ — إلى.

[2729] أ م: المكلّفين. والتصحيح من **المعتمد** لابن الملاحمي، ص. ٨٢.

أن يشكره مفصّلًا، [بل] على[2730] الإطلاق؛ لأنّه غير عارف به ولا عالم، فإنّه لو كان له خالق فإنّه قد قصد بخلقه الإحسان إليه، ولكن يلزمه شكر مشروط كان[2731] يقول «إن كان لي خالق قصد الإحسان إليّ فهو مشكور» ويعظّمه بقبله، فهكذا يرتّب أصحابنا هذا الكلام على هذا النّحو من التّرتيب، ولا يطلقون أنّ النّظر أوّل الواجبات كما أطلقه هو.

وإن أشار بقوله «اختلفوا» إلى أصحابه النّافين[2732] للتّحسين والتّقبيح العقليين المجوّزين لتكليف ما لا يطاق فلكلامه وجه، وهو أن يترك الظُّلم ووجوبُ ردّ الوديعة وردِّ قيمة المتلَف وشكرُ المنعم كلُّها لا يجب بالعقل، وإنّما يجب بالشَّرع عندهم، فيلزم[2733] معرفة الموجِب لها ليصحّ وجوبها، فإذا يجب معرفة الله تعالى والنَّظر فيها قبل وجوب هذه –لأنّ المعرفة بالله أصل وهذه فروع لا تجب إلا بالشَّرع المبنيّ على المعرفة– لكان لقائل أن يقول له: لمَ قلتَ: «إنّ وجوب المعرفة أو النَّظر –فإن كان سمعيًّا– يتقدّم على وجوب هذه الأفعال والتُّروك المذكورة –وإن كانت سمعيّة–؟» وذلك لأنّ الوجوب عنده [سمعيّ]، وهو يقول: الله تعالى أوجب، ومن الجائز أن يقول اللهُ تعالى للمكلَّف عند كمال عقله: أوجبتُ عليك ترك الظّلم، وأوجبتُ عليك شكر المنعم وغيرهما؛ أو[2734] أن[2735] يكون تعلّق خطابه تعالى بفعل المكلّف في هذا الفعل المخصوص أو التَّرك متقدّمًا على تعلّق خطابه له بإيجاب المعرفة عليه أو النَّظر. غاية ما في الباب أنّه يكون إيجابًا من قبل أن يتمكّن المكلّف من العلم بالوجوب، فهذا هو تكليف ما لا يطاق، والأشعريّة لا يمكنهم الامتناع منه؛ لأنّه صريح مذهبهم. فالحاصل أنّ هذا الكلام الذي ذكره إن كان تفريعًا على قول أهل العدل فقد بيّنّا أنّهم لا يقولونه على الوجه الذي أورده، وإن كان تفريعًا على قول المجبّرة لم يمكنه إثباته إلا بترك قول المجبّرة ومنع تكليف ما لا يطاق، فثبت أنّه مستدرك على /[٤٥٠ظ] كلا القسمين.

وأمّا قوله: «إن [كان] المراد بالسُّؤال الأوّل [أوّل] الواجبات المقصودة بالقصد الأوّل، ما هو؟ فلا شكّ أنّه المعرفة عند من يجعل العلوم مقدورة، والنَّظر عند من لا يجعل العلم مقدورًا» فلقائل أن يقول: ألستَ تجعل النَّظر عبارة عن[2736] تصديقات مرتّبة[2737] في الذِّهن ليُتوصَّل[2738] بها إلى تصديقات أخر؟ فالنَّظر عندك من قبيل العلوم أيضًا، فلا يصحّ منك أن تفرّق بين المعرفة والنَّظر وتقول: «إن كانت العلوم مقدورة لنا فأوّل الواجبات المقصودة هي المعرفة، وإن لم تكن العلوم مقدورة لنا فأوّل الواجبات المقصودة هو النَّظر». ويمكن الانتصار له؛ لأنّه قال: النَّظر ترتيب تصديقات، ولم يقل: النَّظر تصديقات مرتّبة، وإذا كان النَّظر هو ترتيب هذه التَّصديقات فهو خارج عن قبيل العلوم.[2739]

2730 أ م: مفصّلا وعلى.

2731 م — كان.

2732 م: الباقين.

2733 عندهم فلا يلزم.

2734 م: أو.

2735 أ – أن.

2736 أ: من.

2737 أ م: قريبة.

2738 أ م: ليوصل.

2739 أ م: المعلوم.

واعلم أنّ الأظهر أنّ هذا القول إنّما قاله قدماء المتكلّمين الذَّاهبين[2740] إلى أنّ النَّظر معنى مفرد عن العلوم الضَّروريّة[2741] التي في الأذهان وغير ترتيبها وحصول بعضها عقيب بعض، ولكن صاحب الكتاب نقله إلى هاهنا كما وجده ولم يحقّقه، ونحن فقد ذكرنا ما عندنا فيه من الاعتراض وما يمكن أن نكلّف[2742] له من العذر.

[٨] فصل

[في أنّ النَّظر الفاسد هل يولّد الجهل أم لا؟]

قال: (**النَّظر الفاسد لا يولّد الجهل، ولا يستلزمه عند الجمهور منّا ومن المعتزلة.**

وقيل: إنّه مستلزمة، وهو الحقّ عندي؛ لأنّ كلّ من اعتقد أنّ العالم قديم، وكلّ قديم مستغن عن المؤثّر، فمع تصوّر هذين الجهلين استحال أن لا يعتقد أنّ العالم غنيّ عن المؤثّر، وهو الجهل.

احتجّوا بأنّ النَّظر في الشُّبهة لو استلزم الجهل لكان نظر المحقّ في شبهة المبطل[2743] يفيد[2744] الجهل.

جوابه: أنّه معارض بأنّ النَّظر في الدَّليل لو أفاد العلم لكان[2745] نظر المبطل في دليل المحقّ يفيده العلم، فإن جعلتَ هناك شرط الإفادة اعتقاد حقّيَّة[2746] تلك المقدّمات فهو جوابنا عمّا قالوه).

الكلام في هذا الموضع يقال له: أتجعل الاعتقاد معنًى خارجًا عن الأمور السِتّة المذكورة، وهي العلم والجهل والتَّقليد والظَّن والشَّكّ والوهم أم لا؟ فإن[2747] جعله معنًى زائدًا عليها فهو مناقض لما قاله في هذا الكتاب، فباطل أيضًا.

أمّا مناقضته؛ فلأنّه قال في هذا الكتاب: «وأمّا الاعتقادات فهي أمور يجدها الإنسان من[2748] نفسه ويدرك التَّفرقة بينها وبين غيرها، وهي إمّا أن تكون جازمة /[٤٥١و] أو لا تكون»، ثمّ قسّم تقسيمًا حاصرًا للأمور السِتّة التي ذكرناها ولم يجعل الاعتقاد أمرًا زائدًا عليها.

[2740] أ م: الذاهبون.

[2741] أ م: الضرورة.

[2742] أ: نتكلف.

[2743] أ — المبطل.

[2744] أ: المفيد.

[2745] م — لكان.

[2746] أ م: حقيقة.

[2747] أ — فإن.

[2748] أ — من.

وأمّا بطلانه؛ فلأنّ العلم هو التّبيّن للشّيء وسكون النّفس، فلو كان الاعتقاد زائدًا عليه لتُصوِّر أن يكون الإنسان معتقِدًا لمذهب وليس بساكن النّفس إليه، أو ساكنُ النّفس[2749] إلى رأي ومذهب وليس معتقِدًا له. وإن [لم] يجعل الاعتقاد[2750] أمرًا زائدًا عليها سُئِل عن معنى قوله: «شرط التزام النّظر العلمَ اعتقادُ النّاظر[2751] حقّيّة[2752] المقدّمات»، فلا يمكنه بغير الاعتقاد الذي ذكره إلا بالعلم خاصّة دون باقي الأقسام[2753] السِّتة. تقدير كلامه: شرط كون التّصديقات المرتّبة التي هي النّظر منتِجةً للعلم أن يعلم النّاظر كون تلك التّصديقات مطابقةً للخارج، لكن النّظر الصّحيح عنده عبارة عن علوم مرتّبة، والعلمُ بكون العلم[2754] علمًا ليس نفسَ العلم، فيلزم أن يُعتبَر مقدّمة أخرى غيرَ المقدّمتين، فهذه المقدّمة الثّالثة إن[2755] لم تكن يقينيّة لم يكن النّظر في نفسه يقينيًّا، فلا ينتج العلم، وإن كانت يقينيّة وجب أن ينضاف إليها اعتقاد آخر "أنّها حقّ"، كما أضيف الاعتقاد الأوّل إلى تينك المقدّمتين، والكلام في هذا الاعتقاد الثّاني كالكلام في الأوّل، فيلزم التّسلسل.

[٩] فصل

[في حقيقة النّظر الصّحيح والفاسد]

[قال:] (**قد عرفتَ أنّ الفكر هو ترتيب تصديقات يُتوصّل بها إلى تصديقات أخر، ثمّ إنّ التّصديقات المستلزمة إن كانت مطابقة لمتعلّقاتها فهو الفكر الصّحيح، وإلا فهو الفكر الفاسد**).

أقول: ليس يكفي في صحّة النّظر أن تكون تلك التّصديقات مطابقة لمتعلّقاتها، ولا في فساده أن لا[2756] تكون مطابقة لمتعلّقاتها، فإنّ صحّة النّظر كما يُعتبَر فيها أن تكون تلك التّصديقات مطابقة لمتعلّقاتها يُعتبَر فيها أن يكون ترتيب تلك التّصديقات صحيحًا، أعني واقعًا على وجهه، وأن يكون على الشّرائط المنطقيّة.

مثال ذلك أن يرتّب الإنسان في ذهنه "كلّ إنسان حيوان" و"بعض الحيوان [صهال]"، ويروم أن ينتج ذلك[2757] له "كلّ إنسان صهال" أو "بعض الإنسان صهال" فلا ينتج، ويكون النّظر فاسدًا، وإن كانت التّصديقات مطابقة لمتعلّقاتها. وكذلك لو جعل الصُّغرى الكبرى، والكبرى صغرى في الشّكل الأوّل، وأراد[2758] أن ينتج منهما[2759] كلّيًّا موجبًا لم يصحّ، وإن كانت المقدّمتان مطابقتين لمتعلّقيهما.

[2749] م – إليه أو ساكن النّفس.

[2750] أ – له وإن يجعل الاعتقاد.

[2751] م: النظر.

[2752] أ: حقيقيّة؛ م: حقيقة.

[2753] أ م: الأم.

[2754] أ – بكون العلم.

[2755] أ – إن.

[2756] أ – لا.

[2757] م – الإنسان في ذهنه كلّ إنسان حيوان وبعض الحيوان ليس بإنسان ويروم أن ينتج ذلك.

[2758] أ: ويراد.

[2759] م: منها.

ولمعتذر أن يعتذر[2760] له فيقول: إنّه قال: «تلك التَّصديقات المستلزمة إنّما[2761] تكون مستلزمة للنَّتيجة إذا كان ترتيبها صحيحًا /[٤٥١ظ] على قاعدة المنطق[2762] ». فالإشكال غير وارد على ما ذكره هاهنا، لكنّه وارد على عبارته في **المحصول في أصول الفقه**، وقد ذكرناه في التَّعليق عليه.

ويقال له: الواجب أن تقدّم هذه المسألة –وهي الكلام في نفسه حقيقة النَّظر الصَّحيح والفاسد– على المسألة التي قبلها –وهي أنّ[2763] حصول العلم عقيب النَّظر الصَّحيح بالعادة–؛ لأنّ البحث عن[2764] ماهيّته يجب أن يتقدّم على البحث عن أحكامه.

[١٠] فصل

[في أنّ حضور المقدّمتين في الذِّهن هل يكفي لحصول النَّتيجة أم لا؟]

حكى قول ابن سينا أنّه لا بدّ في الإنتاج من التَّفطّن لكيفيّة اندراج الصُّغرى تحت الكبرى، وأنّه لا يكفي في الإنتاج حضورهما كيف اتّفق.

واعترضه فقال: (**هذا الاندراج التي قد اشترط إمّا أن يكون معلومًا مغايرًا للمقدّمتين أو لا يكون، فإن كان الأوّل فهو إذًا مقدّمة أخرى لا بدّ فيها من الإنتاج، ويكون الكلام في كيفيّة التئامها مع الكبرى والصُّغرى كالكلام في كيفيّة التئام الصُّغرى والكبرى، فيفضي [ذلك] إلى التَّسلسل. وإن كان الثَّاني لم يكن شرطًا؛ لأنّ الشَّرط شيء مغاير للمشروط، فإذا لم يكن هذا[2765] معلومًا مغايرًا فليس بشرط**).

أقول: مثل هذا يلزمك، حذو[2766] النَّعل بالنَّعل بأن يقال لك: كلّ واحدة من المقدّمتين سبب مستقلّ في الإنتاج، فإن قال: نعم، فهذا باطل. أمّا أوّلًا بالضَّرورة؛ لأنّا نعلم بالضَّرورة أنّه ليس أحد المقدّمتين بمفردها منتجة. وأمّا ثانيًا فلأنّه يقتضي اجتماع أسباب مستقلّة على أثر واحد، وهو محال. وإن قال: لا، قيل له: فحصل عند الاجتماع أمر لم يحصل عند الانفراد أو لم يحصل؟ الثَّاني باطل، وإلا لَامتنع الاندراج عند الاجتماع كما امتنع عند الانفراد، والأوّل اعتراف بحصول شيء زائد على مجرّد المقدّمتين، فتكون مقدّمة ثالثة، ثم[2767] الكلام

2760 م – أن يعتذر.

2761 أ م: وإنّما.

2762 م – المنطق.

2763 أ – أنّ.

2764 أ: على.

2765 أ – هذا.

2766 أ م: خذ.

2767 أ – ثم.

في اجتماعه مع المقدّمتين الأُوليَين كالكلام في الأُوليَين،[2768] ويلزم التَّسلسل، فكلّ ما يجيب به عن هذا فهو جواب ابن سينا عن كلامك.

ويقال له: إنّ ابن سينا ما عنى إلا أنّه يجب أن تجتمع المقدّمة الثَّانية والمقدّمة الأولى في الذِّهن في وقت واحد[2769] ليتمّ الإنتاج؛ لأنّ المقدّمة الواحدة لا تنتج، والمقدمة المعدومة لا تؤثّر لعدمها، فعبّر عن ذلك بما حكيتَه عنه ونحن نفسّره:

أما قوله: «إنّ حضور المقدّمتين في الذِّهن لا يكفي لحصول النَّتيجة»؛ لأنّ مسمّى حضورهما على نعت التَّعاقب والتَّوالي لا يكفي لحصول النَّتيجة؛[2770] لأنّ[2771] مسمّى حضورهما /[٢٥٤و] أعمّ من حضورهما مقترنين أو متوافقين، فعبّر بالمسمّى الأعمّ عن المسمّى الأخصّ.

وأمّا تمثيله عليه بمثال البغلة: فهذا الذي أشرنا عليه هو مقصوده؛ لأنّ الإنسان قد يعلم أنّ هذا الحيوان بغلة، ويعلم أنّ كلّ بغلة عاقر، [ربما رأى بغلة منتفخة البطن فيظنّ أنّها غير عاقر] بعد أن زالت المقدّمة الصُّغرى عن ذهنه.

وأمّا قوله: «بل لا بدّ مع حضور المقدّمتين من التَّفطّن لكيفيّة اندراج الجزئيّة تحت الكليّة» وليس الاندراج أمرًا زائدًا مغايرًا[2772] لاجتماعهما في الذِّهن في آن واحد. ثم يقال له: سلّمنا أنّ كيفيّة اندراج الجزئيّة تحت الكليّة أمر مغاير للمقدّمتين، لكن ابن سينا ذكر أمرًا زعم أنّه مُشتَرَط ومعتبر في الإنتاج، وهو دخول التَّفصيل تحت الجملة، وليس هذا هو الأمر المعتبَر الذي أشار إليه تفصيلًا يجب دخولُه تحت جملة، ولا جملة يجب دخول تفصيل تحتها، بل هو كيفيّة[2773] نسبة إحدى[2774] المقدّمتين –وهي الصُّغرى– إلى الأخرى –وهي الكبرى–، فلا يلزم[2775] أن تكون له كيفيّة اندراجٍ تحت الكليّة كما لزم في الأوّل أن تكون للجزئيّة كيفيّة اندراج تحت الكليّة، فلا يلزم التَّسلسل؛ لأنّ التَّسلسل إنّما يلزم أن لو كان لكيفيّة الاندراج –التي زعم الرَّجل أنّها معتبرة– اندراجٌ أيضًا تحت شيء آخر، وليس الأمر[2776] كذلك.

فإن قلتَ: إنّه وإن لم يكن له اندراج قبلها فأنَّى[2777] التزم[2778] التَّسلسل بطريق الالتئام لا بطريق[2779] الاندراج؟

[2768] أ: الأول؛ م – كالكلام في الأوّل.

[2769] م — واحد.

[2770] م – لأنّ مسمّى حضورهما على نعت التَّعاقب والتَّوالي لا يكفي لحصول النَّتيجة.

[2771] م: لا.

[2772] م — مغايرًا.

[2773] أ —كيفيّة.

[2774] أ م: أخرى.

[2775] أ م: يلزمه.

[2776] أ م: والأمر.

[2777] أ م: فأنا.

[2778] أ: التزمه.

[2779] أ – الالتئام لا بطريق.

قلتُ: هذا الآن إشكال لا يختصّ ابن سينا، ولا هو مقصور على هذا البحث، بل هو وارد على كلّ العقلاء في كلّ المباحث القياسيّة، وذلك أنّ القياس لا بدّ فيه من ترتيب المقدّمات في الذِّهن؛ لأنّها لا تنتج كيف حصلت، بل لا بدّ لها من ترتيب مخصوص، وذلك التَّرتيب ليس هو نفس المقدّمات؛ لأنّه صفة المقدّمات، وصفة الشَّيء ليس نفس ذلك الشَّيء؛ ولأنّه لو كان نفسَ المقدّمات لوجب أن تكون المقدّمات كيف حصلت فقد حصل التَّرتيب، وإذا كان أمرًا مغايرًا لنفس المقدّمات فالكلام في كيفيّة التئامه مع المقدّمات –أعني ترتيبه معها– كالكلام في التئام المقدّمات [مع] أنفسها، فيلزم التَّسلسل.

[المقدّمة الثَّالثة في الدَّليل وأقسامه]

[١] فصل

[في الدَّليل العقليّ]

قال: (**الدَّليل العقليّ لا بدّ أن يكون بحال يلزم من وجوده وجود المدلول، فاللزوم حاصل**[2780] **لا محالة من هذا الطَّرف، فإن لم يحصل بالطَّرف الآخر فهو الاستدلال بالمشروط على الشَّرط كالاستدلال بالعلم على الحياة، وإن حصل من الطَّرف الآخر**[2781] **فهو الاستدلال بالعلّة المعيّنة على المعلول المعيّن، [وبالمعلول المعيّن] على العلّة المطلقة أو المعيّنة** /[٢٥٤ظ] **إن ثبت التَّساوي بدليل منفصل**).

أقول: لا وجه لإدخال العلّة المطلقة في هذا الموضع؛ لأنّ المعلول المعيّن يدلّ على علّة مطلقة، ويستحيل أن تدلّ العلّة المطلقة على معلول معيّن.

فإن قلتَ: إنّه قد[2782] قال: «إن ثبت التَّساوي بدليل منفصل».

قلتُ: هذا الكلام راجع إلى قوله «أو المعيّنة»، وذلك لأنّه قد يستدلّ بهذا[2783] الملزوم[2784] على هذا اللَّازم، وقد ثبت بدليل منفصل أنّ هذا اللازم لا يلزمه[2785] إلا ذلك الملزوم خاصّة دون غيره، فحينئذ يستدلّ بكلّ واحد منهما على الآخر.

[2780] أ: حال.

[2781] أ م: من الطرفين.

[2782] أ — قد.

[2783] م: هذا.

[2784] أ م: اللزوم.

[2785] أ م: يلزم.

فأمّا العلّة المطلقة قد يستدلّ عليها بهذا المعلول، ألا ترى أنّا إذا علمنا هذا الحدوث استدللنا به على مطلق المؤثّر، فأمّا مطلق العلّة فلا يمكن الاستدلال بها على معلول معيّن، بل العلّة المطلقة تقتضي معلولًا مطلقًا؛ لأنّه لو اقتضت العلّة المطلقة هذا بعينه لَوجب أن يكون جميع العلل كلّها علّة لهذا بعينه؛ لأنّ مسمّى العليّة يعمّها كلّها، وهذا محال. فثبت [أنّ] الدَّليل المنفصل الذي يدلّ على التّساوي إنّما يكون في العلّة المعيّنة لا في العلّة[2786] المطلقة، وأنّه لا وجه لذكر العلّة [المطلقة] هاهنا.

وقال بعض من يتعصّب له ويقلّده في الصَّحيح والفاسد: لعلّ مراده بالعلّة المطلقة هنا[2787] المبهمة وهي إحدى علّتين لا بعينها؛[2788] وذلك لأنّ المعلول المعيّن قد يدلّ بعضها على العلّة المبهمة، إذا فرضنا أمرًا واحدًا ويمكن أن يوجبه مؤثّران على طريق البدل فيدلّ[2789] وجود الأثر على وجود أحد المؤثّرين لا بعينه، وإذا أمكن أن يكون هذا مراده من العلّة المطلقة فقد سقط اعتراضكم.

فقلتُ له: بل أردتَ أن تُنقذه بهذا التّأويل فأوقعتَه فيما هو أصعب منه، وذلك أنّ حصره على هذا التّقدير يُبطِل ويضرّ الأقسام الثّمانية:

أحدها: الاستدلال بالعلّة المعيّنة على المعلول المعيّن، وهو ظاهر.

وثانيها: الاستدلال بالعلّة المعيّنة على المعلول المبهم، فإنّ الشَّيء قد يلزمه أمران على البدل، فيمكن أن نعلمه ولا نعلم أحد الأمرين بعينه، بل نعلم أنّ أحدهما لا بعينه لا بدّ من أن يتبع العلمُ به العلمَ بأنّه حاصل في إحدى الجهات السِّتّ.

وثالثها: الاستدلال بالعلّة المبهمة على المعلول المعيّن، مثل أن تكون أشياء مختلفة أو متضادّة وتشترك في لازم واحد، [كالإنسان والحجر مثلًا] يشتركان في صحّة الرُّؤية، فإذا علمنا أنّه قد وجد أحدهما لا بعينه علمنا أنّ الرُّؤية صحيحة على الذّات التي قد وجدت، وكما إذا علمنا أنّ جسمًا قد اعتمد عليه إنسان، فإنّا وإن غاب عنّا ذلك /[٤٥٣و] نعلم أنّ الاعتماد قد ولد فيه كونًا، والأكوان[2790] متضادّة كلّها مشتركة في وجوب خروج ذلك الجسم عن تلك الجهة كأثر[2791] واحد، والمؤثّر معلوم لا بعينه، بل[2792] هو مبهم.

[2786] أ – لا في العلّة.

[2787] أ – المطلقة هنا.

[2788] م: نفسها.

[2789] أ + على.

[2790] أ م: الألوان.

[2791] أ م: الجهة ما لأثر.

[2792] أ: هو.

ورابعها: الاستدلال بالعلّة المبهمة على المعلول المبهم، مثاله: هذا الإنسان عنده حرارة غريبة متشبّثة إمّا بالأرواح وإمّا بالأخلاط[2793] وإمّا بالأعضاء،[2794] فهذه علّة مبهمة تستلزم معلولًا مبهمًا، وهو أنّ هذا الإنسان محموم حمّى يوم أو حمّى عفن أو حمّى دقّ.

وخامسها: الاستدلال بالمعلول المطلق على العلّة المعيّنة، وهو ظاهر.

وسادسها: الاستدلال بالمعلول المعيّن على العلّة المبهمة، وهو القسم الذي تكلّفه هذا المتأوّل وأفسد به كلام المصنّف بالكليّة.

وسابعها: الاستدلال بالمعلول المبهم على [العلّة] المعيّنة، كما هي يلزمها أمران، ونعلم وجود أحدهما لا بعينه، فعلم من ذلك وجود الماهيّة.

وثامنها: الاستدلال بالمعلول المبهم على العلّة المبهمة كقولنا: هذا به إمّا حمى دقّ أو حمى[2795] عفن أو حمى يوم، فيستلزم ذلك العلم بأنّ الحرارة الغريبة متشبّثة إمّا بأعضائه أو بأخلاطه أو بأرواحه.

فإنّ المصنّف [إن] أراد أن يبحث في العلّة المبهمة كما زعم هذا المتأوّل فقد كان يجب عليه أن يذكر هذه الأقسام الثّمانية التي تقتضيها القسمة العقليّة، فما باله أهملها، ولم يذكر من أقسام المبهمات إلا الاستدلال بالمعلول المعيّن على العلّة المبهمة فقط؟ وأيُّ[2796] خصوصيّة لهذا القسم وَحْدَه حتّى ذكره دون غيره؟ فإنّ هذا أعجب وأطرف من الأوّل، وإذا أنصف النّاظر عَلِم أنّه ما أراد الكلام في المبهمات ولا خطر ذلك له، وإنّ لفظة العلّة المطلقة شيء سبق إلى ذهنه وقلمه فكتبه ولم يحقّق، ولا أفكّر في أنّ اللّوازم لا تنعكس من الطّرفين حسب انعكاسه في المعيّنات.

والرّجل حاطب ليل، وكان غرضه التّصنيف لا التّحقيق، ومن نظر في مصنّفاته بعين الإنصاف لا بعين الهوى والعصبيّة علم بُعدَها عن[2797] التّحقيق، وأنّه كان يجمع أضغاثًا من كلّ نوع ويقولها، ولا يبالي لعلمه بالسّعادة الشّاملة والصِّيت المنتشر عنه أصاب أم أخطأ.

[2793] أ: بالإخلال.

[2794] أ: الأعضاء.

[2795] أ – أو حمى.

[2796] أ: فقط أيّ.

[2797] أ م: على.

[الرّكن الثّاني في تقسيم المعلومات]

[١] فصل

[في المعدوم] هل هو شيء أم لا؟

احتجّ في **المحصّل** على أنّه ليس بشيء من وجوه، قد ذكر بعضَها [في] **الأربعين**، وتكلّمنا نحن عليه في **نقض الأربعين**، وبعضه غير مذكور هناك، وهو قوله: (**السّواد المعدوم إمّا أن يكون واحدًا أو كثيرًا، فإن كان واحداً فالوحدة إن كانت لازمة للماهيّة** /[٤٥٣ظ] **امتنع زوالها، فوجب أن لا يتعدّد في الوجود، وإن لم تكن لازمة فليفرض ارتفاعها؛ لأنّ كلّ ما كان ممكنًا لا يلزم من فرض ارتفاعه محال، وإذا زالت الوحدة حصل التّعدّد، والتّعدُّد لا يجب**[2798] **إلا إذا تباين الشّيئان بالهويّة، ثم ما به التّباين إن كان من لوازم الماهيّة فكلّ شيئين يختلفان في الماهيّة، هذا خلف؛ وإن لم يكن من**[2799] **لوازمها كان الشّيء حال عدمه موردًا للصِّفات المتزايلة، ولو جاز ذلك لجاز أن يكون محلّ الحركات والسّكنات المتعاقبة معدومًا محضًا، فذلك عين**[2800] **السّفسطة**).

أقول: إنّه [لم] يلزم من صدق القضيّة القائلة «إنّ ما به التّباين [إن كان] من لوازم الماهيّة» أن يكون كلّ شيئين مختلفين في الماهيّة، بل يلزم من صدقها أنّ كلّ شيئين[2801] متباينين بالماهيّة، وهذا حقّ.

وأيضًا فإنّ هذا الكلام مبنيّ على القول بالتّشخّصات والمشخِّصات التي هي علل لها، وهو قول باطل؛ لأنّه لو كان امتياز كلّ شيء عن غيره لأمر زائد عليه لكان امتياز ذلك الزّائد عن غيره بزائد آخر، ولزم التّسلسل. وأيضًا فلو كان امتياز كلّ شيء عن غيره بأمر ينضمّ إليه لكان اختصاصه بذلك الأمر الذي ينضمّ إليه متوقّفًا على امتيازه عن غيره، فلو توقّف امتيازه عن غيره على اختصاصه بذلك الزّائد لزم الدّور.[2802]

وقال في **النّهاية** مجيبًا: «لِمَ لا يجوز أن يقال: الدّور غير لازم؛ لأنّ[2803] امتياز كلّ فرد من نوع عن سائر الأفراد إنّما كان لانضمام شيء إلى ماهيّته لا إلى شخصيّته، وحينئذ لا يلزم الدّور».[2804]

[2798] أ– يجب.

[2799] م — من.

[2800] أ: غير، م: وذلك غير.

[2801] م – مختلفين في الماهيّة بل يلزم من صدقها أنّ كلّ شيئين.

[2802] م — الدّور.

[2803] أ — لأنّ.

[2804] **نهاية العقول** لفخر الدّين الرّازي، ٤/١١٤.

أقول: إمّا أن يتوقّف انضمام ذلك الشَّيء إلى ماهيّته على تميّز هذا في نفسه عن غيره أو لا يتوقّف، فإن توقّف لزم الدَّور، وإن لم يتوقّف كان ذلك الشَّيء منضمًّا لا إلى هذا، بل إلى مطلق الماهيّة، فلا يكون سببًا لحصول ما نعبّر عنه بقولنا "هذا" فلا يحصل الامتياز، هذا خلف.

وممّا[2805] احتجّ به[2806] في المسألة قوله: (**إنّ الذَّوات المعدومة عندكم أزليّة، فلا تكون مقدورة، والوجود**[2807] **حال، فلا يكون مقدورًا عندكم، وإذا لم تقع الذَّوات ولا الوجود بالفاعل كانت [الذَّوات] الموجودات غنيّة عن الفاعل**).

وهذا الكلام إمّا اختلاق[2808] علينا أو سوء فهم بمذهبنا، والظَّاهر أنّه سوء فهم؛ لأنّ الأشعريّة يجدون في كتب أصحابنا أنّ الأحوال غير مقدورة، فيتوهّمون أنّهم يريدون أنّها /[٤٥٤و] لا تحصل بالفاعل، وليس مراد أصحابنا ذلك، بل أصحابنا يطلقون المقدور على الذَّات فقط كما يطلقون المعلوم على الذَّات فقط، والذَّات عندهم غير الحال، ولكلّ واحدة منهما أحكام وأقسام غير الأخرى، وكيف يقول أصحابنا[2809] أنّ الوجود لا يقدر القادر عليه بمعنى لا يحصّله؟ وعندهم أنّه لا[2810] تأثير للقادر[2811] إلا في تحصيل صفة الوجود، وقد حكى هذا المخالف هذا الكلام عنهم لما شرح أقوالهم في المعدومات، وقال: «إنّ الصِّفات أربع: أحدها: الوجود، وهو الصِّفة الحاصلة بالفاعل» وإذا سمعتَ من أصحابنا قولهم: «إنّ الحال غير مقدور» فلا تحملْه على ظاهره، فإنّ معناه[2812] أنّها ليست ذاتًا تتعلّق القدرة بها،[2813] لا معنى له غير ذلك.

[٢] فصل

[في حدّ الحال]

قال: (**[إنّه] لا**[2814] **واسطة بين الموجود والمعدوم، خلافًا للقاضي، وإمام الحرمين**[2815] **منّا، وأبي هاشم وأتباعه من المعتزلة. فإنّهم أثبتوا واسطة سمّوها بالحال، وحدّوها بأنّها صفةٌ لموجودٍ،**[2816] **ولا يوصف بالوجود والعدم**).

2805 أ: وما.

2806 م — به.

2807 أ: والوجوب.

2808 أ م: اختلاف.

2809 أ – وأقسام غير الأخرى وكيف يقول أصحابنا.

2810 م — لا.

2811 أ: للفاعل.

2812 أ: فإن منعنا.

2813 أ — بها.

2814 أ – لا.

2815 أ م + أوّلًا.

2816 أ: صفة الموجود.

أقول: إنّهم لا يحدّونها بذلك؛ لأنّ صفات الأجناس عند أصحابنا كالجوهريّة وصفة ذات الصِّفات[2817] [كسواديّة] السَّواد أحوال ثبتت للمعدومات في عدمها، فتقييدُه[2818] الحدّ بقوله "صفةٌ لموجودٍ" ليس بصحيح، بل ينبغي أن يقال: إنّها صفة ذات لا توصف تلك الصِّفة بوجود ولا هي معدومة.

[٣] فصل

[في الحال المعلّل والحال الغير المعلّل]

قال في التَّفريع على إثبات الحال: (**قالوا: ثبوت الحال للشَّيء لا[2819] يخلو إمّا أن يكون معلّلًا بموجود قائم بذلك الشَّيء كالعالميّة المعلّلة بالعلم، أو[2820] لا يكون[2821] كذلك كسواديّة[2822] السَّواد، والأوّل الحال المعلّل والثَّاني الحال غير المعلّل**).

أقول: ما هكذا يجب أن يقال، بل الحال إما أن يكون معلّلة بمعنى يقتضيها أو لا يكون،[2823] فالأوّل الحال المعلّل، والثَّاني الحال غير المعلّل. وكيف يقول: «إمّا أن يكون معلّلًا بموجود قائم بذلك الشَّيء» من يقول: «إنّ صفة المريديّة حال لذات الباري سبحانه، وهي معلّلة بمعنى غير قائم به»؟

فإن قلتَ: لعلّ الضَّمير في قوله "قالوا" عائد إلى أصحابه خاصّة، وهم لا يقولون بالإرادة المحدثة لا في محلّ.

قلتُ: يدلّ على أنّه لم[2824] يعن بذلك أصحابَه قولُه عقيب ذلك: «واتفقوا على أنّ الموجودات متساوية في الذَّوات[2825] ومختلفة بهذه الصِّفات» فهذان الضَّميران يجب أن يرجعا إلى واحد، وليس هذا القول الأخير قولَ أصحابه وحدَهم، بل هو قول جمهور أصحابنا والشَّواذّ من أصحابهم، فدلّ على أنّ الضَّمير الأوّل يرجع أيضًا إلى مثبتي الأحوال، وأنّه أراد التَّعبير عن أمر فأدخل فيه زيادة /[٤٥٤ظ] أفسده بها.

[2817] أ– الصفات؛ م: الصفت.

[2818] أ: فقيده.

[2819] أ: ولا.

[2820] م: إذ.

[2821] أ – يكون معلّلًا بموجود قائم بذلك الشَّيء كالعالميّة المعلّلة بالعلم أو لا يكون.

[2822] م: كسواد.

[2823] أ – بل الحال إما أن يكون معلّلة بمعنى يقتضيها أو لا يكون.

[2824] أ – لم.

[2825] أ: الذات.

[تقسيم الموجودات على رأي الحكماء]

[١] فصل

[في أنّ واجب الوجود لا يتركّب عنه غيرُه]

قال: (**واجب الوجود لا يتركّب عنه غيره، وإلا لكان**[2826] **بينه وبين الجزء الآخر من المركّب علاقة، وواجب الوجود لا علاقة له بالغير**).

أقول: إذا[2827] ركّب عن واجب الوجود غيرُه كانت علاقته مع الجزء الآخر علاقةً ليست بحيث يلزم من ارتفاعها ولا من ارتفاع الجزء الآخر[2828] بالكليّة عدمُ واجب الوجود، وإنّما يلزم ارتفاع حكم من أحكامه وهي تركّب تلك الماهيّة المركّبة عنه وتقوّمها به، وهذا خارج عن وجوب ذاته، فلمَ قلتَ: إنّ هذه العلاقة بهذا التّفسير مستحيلة على واجب الوجود بذاته؟

[٢] فصل

[في أنّ الواجب بذاته لا يصحّ عليه العدم]

ثم قال: (**الواجب بذاته لا يصحّ عليه العدم؛ إذ لو صحّ عليه العدم لكان وجوده متوقّفًا على عدم سبب عدمه،**[2829] **والمتوقّف على الغير ممكن بالذّات**[2830]).

أقول: إنّه لا حاجة به –بعد تقسيم الأشياء إلى واجب[2831] لذاته وممكن لذاته– إلى[2832] هذا الاستدلال؛ لأنّه إذا[2833] كانت حقيقةُ الواجب لذاته ومعناه أنّه شيء لا يقبل[2834] العدم بوجه من الوجوه، وحقيقةُ الممكن [لذاته] ومعناه أنّه شيء قابل للعدم،[2835] لا يحتاج أن يستدلّ على أنّ[2836] ما لا يجوز قبوله[2837]

[2826] أ – لكان، م: كان.

[2827] أ م: إذ.

[2828] م – الآخر.

[2829] أ م: عدم.

[2830] أ: الذات.

[2831] م – بالذات أقول إنّه لا حاجة به بعد تقسيم الأشياء إلى واجب.

[2832] أ: إلا.

[2833] أ – إذا.

[2834] أ م: أنّه لا شيء يقبل.

[2835] أ م + لأنّا.

[2836] أ – أنّ.

[2837] أ م: قوله.

للعدم لا يقبل العدم؛[2838] فإنّ ذلك يجري مجرى العبث المفروغ منه، كما لا يجوز أن يستدلّ على أنّ الموجود موجود،[2839] وأنّ القديم قديم.

[٣] فصل

[في أنّ الممكن لا يوجد ولا يعدم إلا بسبب منفصل (١)]

ثم تكلّم في أنّ الممكن لا[2840] يوجد ولا يعدم إلا بسبب منفصل، وادّعى الضَّرورة في أنّ الطَّرفين لما استويا استحال الرَّاجح إلا بأمر منفصل، ثم قال: (**فإن حاولنا البرهان عليها قلنا: الممكن ما لم يجب[2841] لا[2842] يوجد، وذلك الوجوب[2843] لمّا حصل بعد أن لم يكن يجب[2844] [أن يكون] لا محالة وصفًا وجوديًّا، ويستدعي موصوفًا موجودًا، وليس هو ذلك الممكن؛ لأنّه قبل وجوده معدوم، فلا بدّ من شيء آخر يعرض ذلك الوجوب له بالنِّسبة إلى هذا الممكن، وذلك هو[2845] المؤثّر**).

أقول: هذا الكلام ضعيف؛ لأنّ القضية القائلة «الممكن ما لم يجب لم يوجد» مبنيّة على أنّ الممكن في الجملة يحتاج إلى مرجّح، وأنّ حصول أحد طرفيه من غير مرجّح محال، فيكون العلم بذلك سابقًا ومتقدّمًا على العلم بهذا، فلو صحّحنا ذلك لزم الدَّور، وأيضًا فهذه الحجّة /[٤٥٥و] مبنيّة على أنّ الوجوب وصف وجوديّ، وفيه إشكالات قويّة؛ ومبنيّة أيضًا على أنّ[2846] وجوب الممكن قبل وجوده عارض لمؤثّره، وفيه بحث لاستحالة قيام صفة الشَّيء بغيره، فإن زعم أنّ الممكن ليس وجوبُه صفةً عائدة إليه نفسه، بل معناه أنّ المؤثّر[2847] يجب عند الأثر لا غير، فهو شيء عائد إلى المؤثّر فقط، سألناه عن[2848] مؤثّر العدم في الممكنات، فإنّه يقول: «إنّه عدم العلّة»، وقد أجاب بذلك في هذا الكتاب، فيقال له: فكيف يكون الوجوب الذي هو شيء ثبوتيّ عندك قائمًا بالعدم المحض؟[2849]

[2838] أ – لا يقبل العدم.

[2839] أ — موجود، م + موجود.

[2840] أ: ولا.

[2841] أ – لم يجب.

[2842] م — لا.

[2843] أ م: الوجود.

[2844] م — يجب.

[2845] أ — هو.

[2846] أ — أنّ.

[2847] م: مؤثّر.

[2848] أ: من.

[2849] م — المحض.

[٤] فصل

[في أنّ الممكن لا يوجد ولا يعدم إلا بسبب منفصل (٢)]

وقد حكى شبهة لمنكري كون الممكن لا يوجد ولا يعدم إلا بسبب منفصل، محصولها: (**أنّ المؤثّر إمّا أن يؤثّر في الأثر حال وجوده أو حال عدمه، والأوّل باطل لاستحالة إيجاد الموجود. والثّاني باطل؛ لأنّ حال العدم لا [أثر فلا] تأثير؛ لأنّ التّأثير [إن كان] عبارة عن حصول الأثر [عن المؤثّر] فحيث لا حصول فلا[2850] تأثير**).

وأجاب عنها فقال: (**الإحداث وإن كان في محلّ البحث، لكن لا نزاع في الحدوث، والتّقسيم الذي ذكرتموه قائم فيه؛[2851] لأنّه يقال: إنّ[2852] حدوث هذا الصّوت مثلًا فإمّا أن يكون حدوثه حال وجوده أو حال عدمه. فإن حدث حال وجوده ففيه إيجاد الموجود، وإن حدث حال عدمه فقد وجد عند عدمه، فظهر أنّ هذا التّقسيم مبطل للضّروريّات**).

ولقائل أن يقول: الفرق بين الموضعين أنّ الحدوث هو وجود نفسه لكن مع قيد كونه في الزّمان الأوّل، فاستحال أن يقال: حدوث الصّوت في حال وجوده أم لا؟[2853] لأنّ أحدهما هو الآخر، فكيف يحدث الشّيء حال [وجود] نفسه؟ وأمّا التّأثير فإنّه أمر زائد على ذات المؤثّر وذات الأثر، وأنت أبدًا تعترف بذلك، ولو لم تعترف به لساقك البرهان إليه، فصحّ لصاحب الشُّبهة أن يقول لك: هذا الزّائد هل يحصل حال وجود الأثر أم حال عدمه؟ ولم يكن ما ألزمتَه[2854] شبيهًا لما ألزمك.

[٥] فصل

[في أنّ الممكن لا يوجد ولا يعدم إلا بسبب منفصل (٣)]

وحكى في هذه المسألة شبهة معناها: (**لو افتقر ترجّح أحد طرفي الممكن على الآخر إلى مرجّح لافتقر رجحان العدم على[2855] الوجود إلى[2856] مرجّح، لكن ذلك محال؛ لأنّ المرجّح مؤثّر في التّرجيح، والمؤثّر لا بدّ له من أثر، والعدم نفي محض، فيستحيل إسناده إلى المؤثّر[2857]**).

[2850] أ م: حصول لا.

[2851] م — فيه.

[2852] أ م: إنّه.

[2853] م – لا.

[2854] أ: التزمته.

[2855] أ م: إلى.

[2856] أ م: على.

[2857] أ – إلى المؤثّر.

وأجاب فقال: (**العدم** /[٥٥٤ظ] **نفي محض، فيستحيل**[2858] **وصفه بالرُّجحان، ولا جرم لا يفتقر إلى مرجّح**).

أقول: إنّه ما زاد على أن أكّد الشُّبهة واعترف بلزومها؛ لأنّه إذا لم يفتقر طرف العدم إلى[2859] مرجّح فقد خرج الممكن عن كونه ممكنًا، وهذا خلف محال. يبيّن ذلك أنّ طرف العدم إذا لم يفتقر إلى مرجّح فإمّا أن لا يفتقر إلى مرجّح لأنّه واجب يستحيل خلافه، أو مع كونه جائزًا وصحيحًا خلافه. والثّاني اعتراف بأنّ أحد طرفي الممكن مع اعتبار كونه ممكنًا يجوز وقوعه لا عن سبب منفصل، وهو نقيض ما ترجم به المسألة؛ لأنّه قال في المسألة: «الممكن لا يوجد ولا يعدم إلا بسبب منفصل». والأوّل[2860] إخراج الممكن عن كونه ممكنًا، وقول بأنّ المعدوم واجب في نفسه لا لأمر، وذلك يمنع من وقوع طرف الوجود أصلًا.

[٦] فصل

[في أنّ الممكن الباقي هل يستغني حال بقائه عن المؤثّر أم لا؟]

ثم تكلّم في أنّ الممكن الباقي[2861] هل يستغني حال بقائه عن المؤثّر أم لا؟ وهي مسألة خلاف بين الفلاسفة وكثير من المتكلّمين، فاحتجّ لمذهب الفلاسفة بأنّ الحاجة إلى المؤثّر الإمكان،[2862] والإمكان ضروريّ اللُّزوم لماهيّة الممكن، فيكون محتاجًا أبدًا.

ثمّ سأل نفسه فقال: (**لِمَ لا يجوز أن يقال:**[2863] **إنّه حال البقاء صار أولى بالوجود**).

وأجاب بـ(**أنّ هذه الأولويّة المغنية عن المرجّح إن كانت حاصلة حال الحدوث وجب الاستغناء عن المؤثّر حال الحدوث، وإن لم تكن**[2864] **حاصلة حال الحدوث فهي أمر**[2865] **حدث حال البقاء، ولولاه لما حصل الاستمرار، فالممكن حال استمراره مفتقر إلى المرجّح**).

أقول: إنّ هذا خروج عن محلّ النِّزاع؛ لأنّ الفلاسفة ومن وافقهم من المتكلّمين[2866] على هذه المسألة يزعمون أنّ الممكنَ الباقيَ محتاج حال بقائه إلى مؤثّر خارج عن هذه الأولويّة سواء صحّ القول بها أو فسد، ولو جاز عند الفلاسفة أن يكون وجود العالم حال استمراره [أولى، لكنه لا يستغني بهذه الأولوية عن المؤثّر] عندهم،

[2858] أ م: يستحيل.

[2859] م – إلى.

[2860] أ م: والثاني.

[2861] م: الثاني.

[2862] أ م: للإمكان.

[2863] أ – لِمَ لا يجوز أن يقال.

[2864] م – تكن.

[2865] أ م + حصل.

[2866] م – ومن وافقهم من المتكلّمين.

بل لا بدّ في استمراره مع[2867] تسليم هذه الأولويّة من علّة خارجة عنه بالكليّة واجبة الوجود تقتضي دوامه واستمراره، وفي هذا وقع النِّزاع، وهو محلّ البحث والنَّظر، وكلام صاحب الكتاب تصريح بالرُّجوع عن المذهب الذي يروم أن ينتصر له.

حكى حجّة لمن زعم أنّه لا يكون المؤثّر مؤثّرًا إلا في أمر حادث، ومحصولها: (**أنّ المؤثّر حال بقاء الأثر إمّا أن يكون له فيه[2868] تأثير أو لا يكون، فإن كان له فيه تأثير فذلك الأثر[2869] إمّا الوجود الذي كان حاصلًا، وهو محال؛ لأنّ تحصيل الحاصل محال. وإمّا أمر جديد فيكون المؤثّر مؤثّرًا في[2870] أمر متجدّد لا في الباقي، وإن لم يكن له فيه تأثير أصلًا استحال أن يكون له فيه أثر**).

وأجاب فقال: (**إنّا لا نعني بالتَّأثير تحصيل أمر جديد، بل بقاء الأثر لبقاء المؤثّر**).

أقول: إنّ حجّة الخصم قد أتت على هذا /[٤٥٦و] الجواب؛ لأنّ بقاء الأثر الذي زعم أنّه هو معلول المؤثِّر هل هو الحاصل أم غيره؟[2871] إن كان الأوّل فتحصيل الحاصل محال، وإن كان غيره فهو شيء متجدّد حصل بالمؤثّر، وذلك قول بأنّ المؤثّر لم يؤثّر إلا في[2872] أمر متجدّد، وهو مطلوب الخصم، وليس معك قسم ثالث.

فإن قلتَ: المؤثّر أثّر في استمرار دوام الباقي.

قيل لك: هذا الاستمرار [إمّا] هو نفس الشَّيء الحاصل بعينه أم زائد على نفسه إمّا كيفيّةً أو نسبةً أو مهما شئتَ فقل. الأوّل قول بتحصيل الحاصل، والثَّاني رجوع إلى مذهب[2873] صاحب الحجّة، وقد استقصيتُ البحث في هذا الموضع في **التَّعليق على كتاب الأربعين**.

[2867] م: من؛ أ – عندهم بل لا بدّ في استمراره من.

[2868] أ — فيه.

[2869] أ م: التَّأثير.

[2870] أ: من.

[2871] أ م: غير.

[2872] م – كان غيره فهو شيء متجدّد حصل بالمؤثّر وذلك قول بأنّ المؤثّر لم يؤثّر إلا في.

[2873] م: المذهب.

[٧] فصل

[في قدم الزَّمان عند الفلاسفة]

ثم ذكر ما يقوله الفلاسفة في قدم الزَّمان، وهو: (**أنّ كلّ محدث فعدمه قبل وجوده، وتلك القبليّة ليست نفس العدم، فإنّ العدم قبلُ**[2874] **كالعدم بعدُ، وليس القبل بعدًا، فهي صفة وجوديّة تستدعي موصوفًا موجودًا، فقبل ذلك الحادث شيء موصوف بالقبليّة لا إلى أوّل، فهاهنا قبليّات لا أوّل لها، والذي يلحقه القبليّة لذاته هو**[2875] **الزَّمان، فالزَّمان لا أوّل له**).

وأجاب (**بأنّ تقدّم عدم الحادث على وجوده، لو وجب أن يكون بالزَّمان لكان تقدّم [عدم كلّ واحد من أجزاء الزَّمان على وجوده بالزَّمان، ولكان تقدّم] الباري سبحانه على هذا الجزء من الزَّمان بالزَّمان، فيلزم أن يكون الله**[2876] **تعالى زمانيًّا، وهو محال**).

أقول: إنّ هذا الموضع قد ذكره كثير من المتكلّمين من أصحابنا وغيرهم، وعندي فيه نظرة، وذلك لأنّ القضيّة التي يدّعي استحالتها –وهي كون الله تعالى زمانيًّا– يُفسَّر على وجهين:

أحدهما: أن يكون الله تعالى زمانيًّا بمعنى أنّه متغيّر أو يقبل التَّغيّر.

والثَّاني: أن يكون وجوده في أيّ حال فُرِض مقارنًا لوجود جزء من الزَّمان.

فإن أريد به الوجه الأوّل لم يلزم على الاحتجاج المذكور؛ لأنّه كيف يلزم من قولهم: «إنّ تقدّم عدم[2877] الشَّيء المحدث على وجوده[2878] بالزَّمان» أن يكون الباري تعالى متقدّمًا على المحدث، إمّا [على] ذلك الشَّيء بعينه أو على نفس الجزء من الزَّمان بالزَّمان[2879] على معنى أنّه يكون تعالى متغيّرًا أو قابلًا للتَّغيّر،[2880] وأين أحد هذين الأمرين من الآخر ليكون لازمًا عليه!

وإن أريد [به] الوجه الثَّاني فلا استحالة في كون الباري زمانيًّا على هذا التَّفسير، وأيّ استحالة في أن يكون سبقه على /[٤٥٦ظ] هذا الجزء من الزَّمان [بالزَّمان] بمعنى أنّه قارن[2881] وجودُه وجودَ جزء آخر من الزَّمان،[2882] لم يكن هذا الجزء من الزَّمان[2883] [متحقّقًا] حيث تحقّق ذلك الجزء متحقّقًا.

[2874] م – فإنّ العدم قبل.

[2875] م — هو.

[2876] م — الله.

[2877] أ م: على.

[2878] أ م: وجود.

[2879] م — بالزَّمان.

[2880] م + أو قابلًا للتَّغيّر.

[2881] أ م: قارنه.

[2882] أ – من الزَّمان.

[2883] أ + لم يكن هذا الجزء؛ م — من الزَّمان.

إن قيل: إذا قلنا: «إنّ تقدّم عدم الحادث على وجوده بالزّمان» عنينا به أنّ عدم هذا الحادث وقع وحصل في زمان سابق على الزّمان الذي حصل فيه وجودُه وهذا معقول، أفتقول أنت: إنّ تقدّم الباري على الزّمان بمعنى أنّ ذاته حاصلة في زمان؟ وهل تطلق على الباري تعالى أنّ الزّمان ظرف له ووعاء، وأنّ ذاته حاصلة فيه؟

قيل: إنّ قول القائل «إنّ عدم هذا الحادث وقع في زمان سابق على زمان وجوده» من باب المجاز الذي دعى إليه ضيق العبارة، وليس هناك ظرف ومظروف على الحقيقة، وليس العدم ذاتًا يمكن أن يكون مظروفًا، ولا الزّمان أمر يتحقّق فيه معنى الاشتمال والاحتواء ليمكن أن يكون ظرفًا، ولاسيما والحادث إنّما يحدث في الآن منه، والآن عند الأكثرين مفرد غير منقسم، فهو أبعد عن معنى الظّرفيّة.

والمراد من قولنا: «إنّ عدم هذا الحادث وقع في زمان سابق على زمان وجوده» أنّه صدق على عدم هذا الحادث[2884] أنّه متحقّق حين صدق على زمان سابق على[2885] وجوده أنّه متحقّق، ولم يكن[2886] زمان الوجود المشار إليه حينئذ متحقّقًا. ومثل هذا التّفسير لا يستحيل إطلاقه على الباري تعالى؛ فإنّه [صدق] عليه أنّه متحقّق حين صدق على جزء مخصوص من الزّمان أنّه متحقّق.

إن قيل: قولكم "حيث" "وحين" "وحينئذ" وغيرها من الألفاظ ألفاظ موضوعة للزّمان، فإذا قلتم: "وجد هذا الجزء من الزّمان حيث لم يكن هذا الجزء موجودًا" فقد قلتم بوجود الزّمان في الزّمان،[2887] وفي ذلك كون الزّمان زمانيًّا.

قيل: أمّا هذا فنعم، وهو انتقال عن إيراد الإشكال بكون الباري تعالى زمانيًّا إلى إيراد إشكال آخر وهو كون الزّمان زمانيًّا، وصاحب الكتاب جعلهما إشكالين، ونحن فقد ذكرنا ما عندنا[2888] في الإشكال الأوّل.

[2884] أ + وقع في زمان سابق على زمان وجوده إنه صدق على عدم الحادث.

[2885] أ – سابق على.

[2886] م – أنّه متحقّق ولم يكن.

[2887] م – في الزمان.

[2888] م – ما عندنا.

[تقسيم المحدثات على رأي المتكلمين]

[١] فصل

[في الجسم والجوهر الفرد]

قال: (**المتحيّز إمّا أن يكون قابلاً للانقسام أو**[2889] **لا يكون، والأوّل هو الجسم، والثّاني هو الجوهر الفرد. وعند المعتزلة [اسم] الجسم لا يقع إلا على الطّويل العريض العميق، وعلى ما قلناه الجسم** /[٤٥٧و] **ما فيه التّأليف وأقلّه جوهران**).

أقول: إنّه لم يحك مذهب طائفته على الوجه، والذي يذهب الأشعريّة إليه أنّه إذا[2890] كان الجوهر مفردًا غيرَ مؤلّف مع غيره لا يسمّى جسمًا، فإذا تألّف جوهران فقط كانا جسمين؛ لأنّ الجسم عندهم هو المؤلّف، ولما كان كلّ واحد منهما مؤلّفًا مع غيره كان جسمًا، ولما كانا[2891] مؤلّفين كانا جسمين. ذكر ذلك الجوينيّ في **الشّامل**[2892] و**الإرشاد**[2893] في عدّة مواضع، وذكر أنّه مذهب الأشعريّة وقولهم، وذكره[2894] أيضًا ابن الباقلانيّ في كتابه المسمّى **هداية المسترشدين**.

[٢] فصل

[في أنّ الضوء ما هو؟]

قال: (**أمّا الضّوء فقد قيل: إنّه جسم، وهو خطأ؛ لأنّ الأجسام متساوية في الجسميّة، ومختلفة**[2895] **في كونها مضيئة**[2896] **ومظلمة**).

أقول: هذا لا يُبطل قول الخصم؛ لأنّا نقول: إنّ الضوء جسم متكيّف بهذه الكيفيّة التي هي الإشراق والإنارة، فإذا اختلفت[2897] الأجسام في كونها مضيئة ومظلمة فمعنى ذلك أنّه جاوز بعضها هذا الجسم الذي

[2889] م: أن.

[2890] م: إنّه لم يحك مذهب الأشعريّة إليه إذا.

[2891] أ: كان.

[2892] انظر: **الشّامل** للجويني، ٤٠٨.

[2893] انظر: **الإرشاد** للجويني، ٢٣.

[2894] م — وذكره.

[2895] أ م: مختلف.

[2896] أ م: مظنّة.

[2897] أ م: اختلف.

هو الضَّوء دون بعض، ولا يلزم من ذلك كون الضَّوء ليس بجسم، كما أنّ اختلاف إنسانين في كون أحدهما لابسًا ثوبًا والآخر عريانًا،[2898] لا يقتضي كون ذلك اللِّباس خارجًا عن جملة الأجسام.

واعلم [أنّ] لفظ الضَّوء قد صارت واقعة على مسمّيين: أحدهما الإضاءة، والثَّاني ما يسمّيه الذَّاهبون إليه بالشُّعاع بين المتكلّمين وبينهم، فالحجّة غير جيّدة، والاعتراض الذي ذكرناه متوجّه هو نحوه، وإن كان أراد الأوّل لم يلزمه الاعتراض، لكنّه يكون قد احتجّ على غير ما وقع فيه الخلاف.

[٣] فصل

[في أنّ الحياة ما هي؟]

قال: (**الحياة إن كان المراد بها اعتدال المزاج أو قوّة الحسّ والحركة فهو معقول، وإن كان شيئًا ثالثًا فلا بدّ من إفادة تصوّره، ثم إقامة الدَّليل [على ثبوته]**).

قال: (**والجمهور زعموا أنّها صفة لأجلها يصحّ على الذَّات أن يعلم ويقدر، واحتجّوا بأنّه لولا امتياز الحيّ عن[2899] الجماد بما لأجله يصحّ أن يعلم ويقدر وإلا[2900] لم يكن اتّصاف الحيّ بصفة[2901] أن يعلم ويقدر أولى من العكس**).

أقول: هذا بعض الحجّة التي يذكرها أصحاب الحياة، ولم يوردها هذا الرَّجل على كمالها، وذلك أنّ لخصمهم أن يقول: مسلّم أنّه لولا امتياز الحيّ عن[2902] الجماد بما لأجله يصحّ أن يعلم ويقدر لم يكن بأن يصحّ ذلك عليه أولى من أن يصحّ على غيره، ولكن لمَ قلتم: إنّ الامتياز هو بالحياة التي تثبتونها، وتزعمون [أنّها] عرض مفرد خارج عن /[٤٥٧ظ] جميع الأعراض المعروفة؟ ولمَ لا يكون الامتياز بالمزاج أو بقوّة الحسّ والحركة، وأنتم إنّما شرعتم[2903] في هذا الاستدلال شروع من يروم إثباتَ أمر[2904] زائد على المزاج وقوّةِ الحسّ والحركة، فقد بان أنّه ما لم تَكمُل الدَّلالة لم تنتج، وطريق تكميلها ما يقوله أصحابنا: إنّ صحّة العالميّة والقادريّة[2905] أمر يرجع إلى الجملة لا إلى المحلّ، فوجب أن يكون المصحّح له أمر يرجع إلى الجملة، وهو كون صفة الحيّ حيًّا؛ لأنّه صفة الجملة. فإذا ثبت أنّ كون الحيّ حيًّا صفةٌ تصحّح صفة العالم والقادر استدللنا[2906] على كون الحيّ حيًّا معلّل بمعنى[2907] هو الحياة، أمّا أنّه معلَّل بمعنى في الجملة؛ فلأنّها صفة يجوز حصولها وأن لا يحصل؛ لأنّه لو وجب كونه

[2898] أ م: عريان.

[2899] أ م: على.

[2900] أ + لما.

[2901] أ م: بصحّة.

[2902] أ: على.

[2903] أ م: أسرعتم.

[2904] أ — أمر.

[2905] أ م: العامية المقدوريّة.

[2906] أ م: والقادر واستدللنا.

[2907] م — بمعنى.

حيًّا لكان للذَّات، فكان يجب أن يكون جزءًا من الجملة، وهذا باطل. وأمّا أن تكون العلّة هي الحياة؛ فلأنّ من أثبت اعتدال المزاج وقوّة الحسّ والحركة إن خالف من جهة اللَّفظ مع إثباته معنى يوجب صفة للجملة فالأمر[2908] في ذلك يسير، وإن خالف في المعنى فاعتدال المزاج عند أصحابنا يرجع إلى أمور مختلفة، فلا يصحّ أن تصدر عنها صفة واحدة للجملة، وقوّة الحسّ والحركة أمر يختصّ بالمحلّ فلا يتعدّاه فيوجب للجملة صفة، ولأصحابنا كلام طويل في هذه المباحث.

وبالجملة فمن يورد حجّة لقوم يجب عليه أن يوردها بتمامها ولا يذكر كلمتين أو ثلاثة من أوّلها فيكون خِداجًا.

قال: (**وقد احتجّ أبو علي ابن سينا على إثبات هذه الصِّفة بأنّ العضو المفلوج حيّ، فحياته[2909] إمّا قوّة الحسّ والحركة أو قوّة التَّغذية أو أمر ثالث. والأوّل باطل؛ لأنّ العضو المفلوج لا حسَّ فيه ولا حركة. والثَّاني باطل؛ لأنّ قوّة التَّغذية موجودة في النَّبات وليس بحيّ، ولأنّ قوّة التَّغذية تبطل مع بقاء العضو [المفلوج] حيًّا**).

وأجاب فقال: (**نختار قوّة التَّغذية، قوله: «قوّة التَّغذية[2910] تبطل مع بقاء العضو حيًّا». قلتُ: لا نسلّم بأنّها تبطل، فلمَ لا يجوز أن يقال: أنّها باقية،[2911] لكنّها عاجزة عن الفعل؟**)

أقول: إنّ عدوله عن قوّة الحسّ والحركة إلى قوّة[2912] التَّغذية يُشعِر في ظاهر الأمر بأنّ ذلك القسم فاسد، ونحن نرى أنّ الجواب الذي أجاب به حيث اختار للعضو المفلوج أنّ فيه قوّة التَّغذية يمكن أن يجيب به من يختار أنّ فيه قوّة الحسّ والحركة؛ لأنّ له أن يقول: لمَ قلتَ إنّ العضو المفلوج قد عدمت فيه /[٤٥٨و] قوّة الحسّ والحركة؟ ولمَ لا يجوز أن يقال: إنّها باقية فيه، لكنّها عاجزة عن الفعل والانفعال؟ فإن كان هذا[2913] الجواب فاسدًا[2914] فجوابه حيث اختار قوّة التَّغذية فاسدًا أيضًا.

[2908] أ: والأمر.

[2909] أ: بحياته.

[2910] أ – قوّة التَّغذية.

[2911] أ – باقية، صح هامش.

[2912] م – لكنّها عاجزة عن الفعل أقول إنّ عدوله عن قوّة الحسّ والحركة إلى قوّة.

[2913] م – هذا.

[2914] أ م: فاسد.

[٤] فصل

[في أنّ العلم ما هو؟]

قال: (**تصوّر العلم**[2915] **ضروريّ، ولا حدّ له؛**[2916] **لأنّ ما عدا العلم لا ينكشف إلا به، فيستحيل أن يكون غيره كاشفًا له**).

أقول: إنّه لو كان العلم شيئًا يوجب[2917] الكشف لصحّ ما قاله؛ لأنّ الحدّ كاشفًا للمحدود، فلو كشف العلمَ غيرُه لكان ذلك الغير إن كان علمًا كان الشَّيء كاشفًا لنفسه، فإن لم يكن علمًا فهو محال؛[2918] لأنّ ما عدا العلم[2919] إن لم يكن منكشفًا[2920] في نفسه استحال أن يقتضي انكشاف غيره، وإن كان منكشفًا فانكشافه ليس إلا بالعلم، فيكون العلم الذي أردنا تحديده متقدّمًا على كاشفه، فيكون متقدّمًا على المتقدّم[2921] على نفسه، وهذا محال. فهذا المحال إنّما لزم لو فرضنا العلم شيئًا يقتضي الكشف.

قلنا: إذا فرضنا العلم هو[2922] الانكشاف نفسه لم يلزم؛ لأنّه لا يصحّ أن يقال: ما عدا الانكشاف لا ينكشف إلا بالانكشاف؛ لأنّ هذا يقتضي أنّ الانكشاف يوجب للشَّيء أن يكون مكشِفًا [لنفسه]، فيصير علّة ومعلولًا، وليس الأمر كذلك. وأيضًا لو فرضنا العلم شيئًا يوجب الانكشاف لم يلزم المحال؛[2923] لأنّ الحدّ ليس أمرًا يقتضي المحدود، وإنّما يعرض له في التَّحديد بيان ماهيّة الشَّيء، مماذا[2924] تركّب وما[2925] أجناسها وما[2926] فصولها.

فمن أثبت العلم معنى[2927] يوجب العالميّة لا استحالة في أن يبحث[2928] عن هذا المعنى ما جنسه وما فصله، وهذه الأجزاء الكاشفة عن ماهيّة [هذا المعنى] والنَّوعيّة وإن كانت تصوّراتٍ وداخلةً في أقسام العلوم إلا أنّها تكشفه لا من حيث كانت علومًا فقط بل لأمر آخر، وتحقيق هذا: أنّ العلم لا ماهيّة له سوى كونه علمًا فقط، وهذه الأجزاء تشاركه في مسمّى العلميّة وتمتاز عنه بحقائقها المخصوصة، وهي كونها أجناسًا وفصولًا وأعراضًا وخواصًّا، فهي تكشفه باعتبار حقائقها المخصوصة التي لا يشاركها[2929] العلم المطلق من حيث كان علمًا فيها، فاندفع الإشكال.

[2915] أ م: العالم.

[2916] أ — له.

[2917] أ م: فوجب.

[2918] أ — محال.

[2919] أ + لا يكشف العلم.

[2920] أ: كشفًا؛ م: مكشفًا.

[2921] أ م: المقدّم.

[2922] أ: وهو.

[2923] أ م + أيضًا.

[2924] أ م: مما إذا.

[2925] أ م: وأما.

[2926] م: ولا.

[2927] أ م: معيّن.

[2928] م: العالمية لاستحالة فإن يبحث.

[2929] أ م: يشاركه.

[٥] فصل

[في أنّ العلم هل يجوز أن يكون سلبيًّا أم لا؟]

قال: (**لا يجوز أن يكون العلم سلبيًّا؛ لأنّه لو كان كذلك لكان سلب ما ينافيه، والمنافي إن كان عدميًّا كان هو عدم العدم، فيكون ثبوتيًّا،**[2930] **وإن كان وجوديًّا**[2931] **فعدمه يصدق على العدم، فيكون العدم موصوفًا**[2932] **بالعالميّة، هذا خلف**).

أقول: في هذا[2933] /[٥٨٤ظ] الكلام مغالطة؛ لأنّ لفظة «يصدق كذا على كذا[2934]» يُستعمَل على معنيين:

أحدهما أن يقال: العلم يصدق على زيد بمعنى أنّه يقوم به،[2935] ويحلّ فيه، فيكون عالمًا.

والثّاني أن يقال: إنّ هذه الذّات[2936] يصدق عليها أنّها علم بمعنى أنّ هذه الحقيقة هي تلك الحقيقة[2937] بعينها.[2938] فإن أراد بقوله: «فعدمه يصدق على العدم» المعنى الأوّل ممنوع؛ لأنّ من يقول: «العلم سلبيّ» لا يقول: «إنّه[2939] يصدق على العدم» بمعنى أنّه يقوم به ويصير كالصِّفة له. وإن أراد [به المعنى] الثّاني [بمعنى أنّه] علم [فيجوز]؛ لكن ذلك[2940] يقتضي كون العدم[2941] موصوفًا بالعلميّة لا بالعالميّة، ولا خلف في ذلك ولا استحالة،[2942] بل هو قول[2943] غير قول الخصم؛ لأنّه يقول: إنّ العلم سلب لا ثبوت.

[٦] فصل

[في أنّ العقل ما هو؟]

حكى قول من قال: «العقل علوم مخصوصة؛ لأنّه[2944] يستحيل انفكاك العقل عن العلم، ويستحيل انفكاك العلم عن العقل».

[2930] أ م: ثبوتًا.

[2931] أ م: وجودًا.

[2932] أ: موضوعًا.

[2933] م – هذا.

[2934] م – على كذا.

[2935] أ م: فيه.

[2936] أ م: الذّوات.

[2937] م – هي تلك الحقيقة.

[2938] أ + فإن أراد بقوله فعدمه يصدق على هذه الحقيقة هي تلك الحقيقة بعينها.

[2939] أ: لأنّه.

[2940] أ – ذلك.

[2941] أ م: العلم.

[2942] م – ولا خلف في ذلك ولا استحالة.

[2943] م – قول.

[2944] أ م: لا.

واعترضه فقال: (**لِمَ قلتم ذلك؟ أليس النَّائم عاقلًا؟ وكذلك اليقظان الذي لا يكون[2945] مستحضرًا بشيء من العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات**).

أقول:[2946] لصاحب المقالة المذكورة أن يقول: ليس النَّائم عندي عاقلًا، ولا اليقظان الذي حاله ما وصفتَ.

فإن قلتَ:[2947] إذا لم يكن النَّائم عاقلًا ولا اليقظان المذكورة فنقول: إنّ كلّ واحد منهما مجنون.

قلتُ: ليس المجنون[2948] ضدَّ العاقل، بل المجنون هو ذو آفة عرضت لمزاج دماغه فأفسده،[2949] وأخرجه عن قبول[2950] العلوم، والعاقل عندي هو العالِم؛ لأنّه اسم فاعل من عَقَلَ يَعْقِلُ أي شعر وعلم، فالنَّائم كما أنّه ليس بعالم[2951] كذلك هو ليس بعاقل؛ لأنّ هذين اللَّفظين عبارتان عن معنى[2952] واحد، وكذلك اليقظان السَّاهي عن العلوم كلّها ليس بعاقل عندي؛ لأنّه ليس بعالم.

[٧] فصل

[في أنّ القدرة ما هي؟]

قال: (**القدرة؛[2953] والمرجع بها في حقّنا إن كان إلى سلامة الأعضاء فهو معقول،[2954] وإن كان إلى أمر وراءها ففيه النِّزاع.**

واحتجّ أصحابنا بأنّ حركة المختار متميّزة عن حركة المرتعش، وليس الامتياز إلا بهذه الصِّفة).

أقول: إنّ هذا الرَّجل له عادة أن يورد الأدلّة [في] غير موضعها، وأنا أوضّح ذلك في هذا الموضع فأقول: إنّ هذا الدَّليل استدلّ به الأشعريّة على أنّ الواحد منّا قادر على الجملة، وذلك لأنّ المذاهب كانت من قبل على قولين:

أحدهما: أنّا فاعلون، هو قول أصحابنا /[٤٥٩و].

[2945] أ – لا يكون.
[2946] أ — أقول.
[2947] أ م: قلنا.
[2948] أ م: الجنون.
[2949] أ: فاسدة.
[2950] أ م: قول.
[2951] أ + كذلك هو ليس بعالم.
[2952] أ م: معبّر
[2953] أ م: القدر.
[2954] أ – والمرجع بها في حقّنا إن كان إلى سلامة الأعضاء فهو معقول.

والثّاني قول خالص[2955] المجبّرة كجهم بن صفوان[2956] وغيره: أنّا[2957] لسنا فاعلين ولا قادرين، وإن كانت[2958] حركاتنا كحركات الأشجار عند هبوب الرِّياح.

والكلّابيّة ومن نصر قولهم كالأشعري وأصحابه أرادوا أن يتوسّطوا هذين القولين فقالوا: إنّا قادرون ولسنا فاعلين، قالوا: لأنّا نجد فرقًا بين حركة الرِّعشة وحركة الاختيار، فلو كان مذهب جهم صحيحًا لوجب أن لا نجد لهذه التَّفرقة؛ لأنّا عنده في كلا الصُّورتين غيرُ قادرين ولا فاعلين، لكنَّ التَّفرقة بين الحالتين معلومة بالضَّرورة. قالوا: وقد بطل مذهب المعتزلة في أنّا فاعلون فثبت القول المتوسّط، وهو أنّا قادرون ولسنا فاعلين.

فصاحب الكتاب لم يستعمل هذه الحجّة في موضعها، واستعملها في إثبات أنّ القدرة معنى زائد على سلامة الأعضاء وصحّتها، وهي لا تنتج[2959] هذا المطلوب؛ لأنّ من نفى كون القدرة معنى مفردًا كالشَّيخ أبي الحسين رحمه الله وأصحابه يقولون: إنّ المرتعش ليست أعضاؤه صحيحة، وكيف تكون صحيحة وهي مرتعشة فاسدة المزاج؟ فالذي رام أن يدلّ عليه لا تتناوله الدَّلالة أصلًا، وأكثر ما يؤثّر هذا الرَّجل من قلّة اشتغاله بكتب المتكلّمين.

[٨] فصل

[في أنّ الألم هل هو أمر وجوديّ بالاتفاق أم لا؟]

ثم تكلّم في الألم واللذة، قال: (**إنّ [محمد بن] زكريّا منع كون اللَّذة أمرًا وجوديًّا**).

ثم حكى كلامه، وقال: (**وأمّا الألم فلا نزاع في كونه أمرًا وجوديًّا**).

أقول: كيف يدّعي أنّه لا[2960] نزاع في كونه أمرًا وجوديًّا؟ هذا شيخنا أبو إسحاق بن عيّاش وهو جليل القدر بين المتكلّمين يذهب هو[2961] وأصحابه [إلى] أنّ الألم عدميّ، وأنّ المرجع به إلى زوال الصحّة وبطلان

[2955] أ م: خلص.

[2956] هو أبو محرز الجهم بن صفوان الترمذي (ت ١٢٨ هـ/٧٤٥م) من موالي بني راسب، ويعود أصله إلى مدينة في ترمذ، وولد ونشأ في الكوفة، كان حاد الذَّكاء قوي الحجة ذا دأب وفطنة وفكر وجدال ومراء، صحب الجعد بن درهم بعد قدومه إلى الكوفة وتأثر بتعاليمه، وبعد مقتل الجعد عام 105 هـ حمل لواء (المعطلة) من بعده إلى أن نفي إلى ترمذ في خراسان. انظر: **الفرق بين الفرق** للبغدادي، ص ٢١٢؛ **والفصل** لابن حزم، ١٢٩/٢؛ **وطبقات المعتزلة** لابن المرتضى، ص ٣٢، ٤٢.

[2957] أ م: وأنّا.

[2958] أ م: كان.

[2959] م: تفتح.

[2960] أ – أنه لا.

[2961] أ: وهو.

اعتدال المزاج، وقد حكى هذا القول عنه شيخُنا أبو الحسين رحمه الله في **التّصفّح** في باب استحالة كون الله تعالى مشتهيًا ونافرًا، وحكى له أدلّة متعدّدة على هذه المقالة.

[٩] فصل

[في أنّ الألم واللّذة ما هي؟]

قال: (**زعم ابن سينا أنّ اللّذة إدراك الموافق، والألم إدراك المنافي. ويقرب قول المعتزلة منه، قالوا: لأنّ المدرَك إن كان متعلّق الشّهوة –كالحكّة في**[2962] **حقّ الأجرب– كان إدراكه لذّة، وإن كان متعلّق النّفرة –كما في**[2963] **حقّ السّليم– كان إدراكه ألمًا**).

أقول: إنّه لم يحك مذهب أصحابنا على الوجه،[2964] والذي يذهب أصحابنا إليه أنّ الذي يدركه الأجرب معنى وجوديّ مفرد متميّز عن سائر المعاني المعقولة، وهذا المعنى[2965] بعينه هو الذي يحصل عند نهش الحيّة وعند الضّرب بالسّوط[2966] /[٤٥٩ظ] ونحوهما من الأمور المفرّقة للاتّصال، لكن يختلف عليه الاسم باختلاف ما يقارنه، فإذا قارنه الشّهوة –كما في حقّ الأجرب– سُمِّي ذلك المعنى لذّةً، لا كما قاله صاحب الكتاب: «إنّ إدراكه هو اللّذة»، وإذا[2967] قارنه النّفار –كما في حقّ السّليم– سُمِّي ذلك المعنى[2968] ألمًا، لا كما قاله صاحب الكتاب: «إنّ إدراكه هو الألم». فبان بين هذا القول وقول الفلاسفة. نعم، مذهبُ كثير من شَبِهَنا أنّ الذي نجده عند إدراك [طعم] الجسم الحلوّ وإدراك طعم الجسم المرّ بحاسّة الذّوق ليس معنى مفردًا، بل ليس إلا إدراك الطّعم المخصوص مع الشّهوة فيُسمَّى لذّة، وإدراك الطّعم المخصوص مع[2969] النّفرة يسمّى ألمًا من غير إثبات معنى.

ولعلّه قد سمع كلامهم في إدراكات الطُّعوم وتقسيمها إلى اللّذة والألم فظنّ أنّ ذلك قولهم في[2970] حكّة الأجرب[2971] وتفرُّق اتّصال السّليم، وهو أبدًا إنّما يُدهى[2972] من قلّة النّظر في كتبهم.

واعلم أنّ مباحث أصحابنا في الألم واللّذة دقيقة جدًّا، ولي فيها[2973] رسالة مفردة.

[2962] أ م: كالحك من.

[2963] أ م + خلق.

[2964] م: وجه.

[2965] أ م: المعيّن.

[2966] م + وعند الضّرب بالسّوط.

[2967] أ – وإذا.

[2968] أ: المعيّن؛ م: بالمعيّن.

[2969] أ: على.

[2970] أ: من.

[2971] أ م: حكم الحرب.

[2972] أي يعاب؛ قال في القاموس (دهي): «دهاه دهيًا ودهّاه، نسبه إلى الدَّهى أو عابه وتنقّصه» ا

[2973] أ م: في.

[١٠] فصل

[في أنّ السَّماع ما هو؟]

[قال:] (**لا يُشتَرَط في السَّماع وصول الهواء الحامل للصَّوت إلى**[2974] **الصِّماخ؛ لأنّه لو كان ذلك مشترطًا لوجب أن لا ندرك جهات الصَّوت، كما أنّا لم نلمس الشَّيء إلا حال وصوله إلينا، لا جرم لا ندرك بمجرّد اللَّمس جهة وصوله [إلينا]**).

أقول: إنّ القوّة السَّامعة مخالفة للقوّة اللَّامسة بماهيّتها، فلأيّ حال إذا كانت القوّة اللاَّمسة لم تتعلّق بالملموس إلا حال وصوله إليها ومشافهته لها ولم تدرك بمجرّد اللَّامسيّة جهة وصوله [إليها] يجب أن تكون القوّة السَّامعة وإن كانت لا[2975] تتعلّق بالمسموع إلا[2976] حال وصوله إليها ومشافهته لها يجب أن لا تدرك بمجرّد السَّامعيّة جهات الصَّوت؟ وما الجامع للأمرين مع[2977] مخالفة إحدى القوّتين للأخرى؟

فإن قلتَ: لأنّ العلّة التي لها لم تدرك قوّة[2978] اللَّمس إلا حال وصوله إليها، فإن كانت هذه العلّة متحقّقة في قوّة السَّمع وجب أن لا تدرك قوّة[2979] السَّمع جهات المسموع.

قلتُ: لمَ لا يجوز أن تكون العلّة هذا القدر مع قيد كونها قوّة لامسة؟ فلمّا لم تكن القوّة السَّامعة قوّة لامسة[2980] لم تتحقّق العلّة بتمامها فلم يجب الحكم.

[2974] أ م + دماغ.

[2975] م – لا.

[2976] أ: إلى.

[2977] أ – مع.

[2978] أ م: بقوّة.

[2979] أ م: بقوّة.

[2980] م – فلمّا لم تكن القوّة السَّامعة قوّة لامسة.

[الأجسام وعوارضها]

[١] فصل

[في حدوث العالم]

قال في حدوث العالم: (**إنّ المذاهب الممكنة [فيه] لا تزيد على أربعة أقسام: لأنّه إمّا أن يكون العالم محدث الذّات ومحدث**[2981] **الصِّفات أو قديم الذّات والصِّفات**[2982] /[٤٦٠و] **أو قديم الذّات محدث الصِّفات أو قديم الصِّفات محدث الذّات**).

وقال في آخر الكلام: (**وأمّا جالينوس [فإنّه] يتوقّف في الكلّ**).

أقول: لا يجوز أن يكون جالينوس متوقّفًا في فساد القسم الرّابع؛ لأنّه معلوم الفّساد بالبديهة، وكان ينبغي أن يقال: إنّ جالينوس متوقّف في الأقسام الثّلاثة فقط.

[فصل في أحكام الموجودات]

[١] فصل

[في أنّ المعلولان المتماثلان هل يجوز تعليلهما بعلّتين مختلفتين أم لا؟]

قال:[2983] (**المعلولان المتماثلان**[2984] **يجوز تعليلهما**[2985] **بعلّتين مختلفتين؛ لأنّ السّواد والبياض مع اختلافهما يشتركان في المخالفة والمضادّة**).

أقول: المخالفة والمضادّة مفهومان سلبيّان،[2986] وهو قولك واختيارك، وإلا لزم منه إثبات معان لا نهاية لها، وقد قلتَ قبل هذا الكلام بسطر واحد:[2987] «إنّ الأمور السّلبيّة لا يعلّل ولا يعلّل[2988] بها» فكيف يصحّ

[2981] أ م: أو محدث.

[2982] أ – أو قديم الذّات والصِّفات.

[2983] أ م + قال.

[2984] أ م: المعلومات المتماثلات.

[2985] أ م: تعليلها.

[2986] أ م: سلبية.

[2987] م: واحدة.

[2988] م – ولا يعلّل.

منك هذا الاحتجاج؟ وأيضًا فلمَ لا يجوز أن تكون [مخالفة البياض] السَّوادَ ليست مثلًا لمخالفة السَّواد للبياض؟[2989] بل يكونان نوعين تحت جنس المخالفة، وكذلك القول في المضادّة.

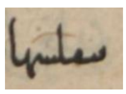
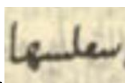
[٢] فصل

[في أنّ العلّة العقليّة هل يجوز أن يتوقّف إيجابها للأثر على شرط منفصل أم لا؟]

قال: (**العلّة العقليّة يجوز أن يتوقّف إيجابها للأثر على شرط منفصل؛ لأنّ الجوهريّة توجب قبول الأعراض[2990] بأسرها، لكن صحّة كلّ عرض مشروط بانتفاء ضدّه عن المحلّ**).

أقول: إنّ السَّواد الذي في المحلّ لم يبطل قابليّة المحلّ لحلول البياض فيه، ألا ترى أنّا نقول: ما امتنع حلول البياض فيه؛ لأنّ الجوهر من حيث هو هو[2991] يقبله، وإنّما امتنع لوجود المانع، فالذي هو معلول الجوهريّة ثابت مع الجوهريّة في كلّ حال، وهو كون الجوهر من حيث هو جوهر يقبل العرض، وليس يلزم من استحالة مجامعة البياض للسَّواد في المحلّ الواحد في الآن الواحد انتفاء أصل القابليّة، فبين وجود المانع وانتفاء المانع فرق ظاهر، فقد بطل قوله: «إنّ العلّة في هذه الصُّورة قد وقف تأثيرها في أثرها على شرط منفصل».

2989 أ: وأيضًا فلم لا يجوز أن يكون السَّواد وليست مثلًا لمخالفة السَّواد للبياض وليست مثلًا لمخالفة السَّواد للبياض وليست مثلًا لمخالفة البياض للسَّواد؛ م: وأيضًا فلم لا يجوز أن يكون مخالفة السَّواد وليست مثلا لمخالفة السَّواد والبياض وليست لمخالفة البياض للسَّواد.

2990 هنا العبارة لم يظهر لي مراد المؤلّف بها، والعبارة في أ:  وفي م: .

2991 أ م + لا.

[الرُّكن الثَّالث في الإلهيات]

[القسم الأوّل في الذَّات والصِّفات]

[١] فصل

[في إثبات الصَّانع]

استدلّ على إثبات الصَّانع سبحانه بحدوث الأجسام، وتلخيص ذلك: إنّ المحدَث ممكن، والممكن يفتقر إلى المؤثّر، بيان الأوّل أنّ المحدَث هو الذي كان معدومًا ثم صار موجودًا، وما هذا شأنه كانت ماهيّته قابلة للوجود والعدم، وهذا هو معنى الممكن، وأمّا الثَّاني فظاهر.

ثم سأل نفسه فقال: (**إذا كان المعدوم عندكم ليس** /[٤٦٠ظ] **شيئًا ولا عينًا ولا ذاتًا، بل هو نفي محض، [وإذا كان كذلك] استحال الحكم عليه بالقبول واللاقبول**).

وأجاب فقال: (**إنّ قولنا: «الممكن قابل**[2992] **للوجود والعدم» لا نعني به أنّ تلك الماهيّة متقرّرة حالتي الوجود والعدم، بل نعني به أنّ الماهيّة لا يمتنع في العقل بقائها كما كانت، ولا يمتنع في العقل**[2993] **بطلانها**).

[**أقول**: إنّه] حكم على الماهيّة بذلك، والحكم على الشَّيء يستدعي كونَ المحكوم عليه متحقّقًا، والمعدوم عنده نفي محض،[2994] فليس بمتحقّق، فلا يصحّ الحكم عليه، إذ لا هويّة له ليحكم عليه،[2995] فالسُّؤال باق بحاله اللهم إلا أن يعني بهذا الكلام الماهيّة الموجودة خاصّة فيقول: «مرادي بقولي "إنّ الممكن قابل للوجود[2996] والعدم" أنّ الماهيّة الموجودة لا يمتنع في العقل استمرار وجودها ولا يمتنع في العقل بطلان وجودها»، وهذا يظهر من لفظه؛ لأنّ لفظ "بطلان" لا يكاد يُطلَق إلا على الوجود، ولا يقال: "بطل المعدوم."

فإن أراد بذلك[2997] فرارًا من الحكم بشيء على الماهيّة التي ليست موجودة لم يبق له ما يدفع به السُّؤال الثَّاني، وهذا قوله: «لِمَ لا يجوز أن تكون الماهيّة حين[2998] كانت [معدومة كانت] واجبة العدم بعينها»؛ لأنّه

2992 أ م: قابلا.

2993 أ – بقائها كما كانت ولا يمتنع في العقل.

2994 م – محض.

2995 أ + إذ لا هويّة له ليحكم عليه.

2996 م: الموجود.

2997 أ م: ذلك.

2998 أ م: حيث.

أجاب عنه بأنّ حصول الامتناع يتوقّف على حضور وقته المخصوص، وحصول الوجوب يتوقّف على حضور[2999] الوقت الآخر، والماهيّة من حيث هي هي مع قطع النَّظر عن[3000] الوقتين لا يبقى لها إلا القبول. فإنّ هذا الجواب لا بدّ فيه من الاعتراف بصحّة الحكم بالقبول على الماهيّة من حيث هي ماهيّة، وإذا كان قد[3001] حكم على الماهيّة التي ليست موجودة بالقبول فقد رفض ذلك[3002] العذر الذي فرغ إليه، وهو قوله: «إنّي إنّما أحكم على الماهيّة الموجودة بأنّه لا يمتنع في العقل استمرارها ولا يمتنع بطلانها».

[٢] فصل[3003]

[في إثبات واجب الوجود]

[ثمّ] تكلّم في إبطال الدَّور فقال: (**الشَّيء إذا احتاج إلى غيره كان المحتاج إليه متقدّمًا في الوجود على المحتاج، فلو افتقر كلّ واحد منهما إلى الآخر لكان[3004] كلّ واحد منهما متقدّمًا [في الوجود على الآخر، فيلزم أن يكون كلّ واحد منهما متقدّما] على المتقدّم على نفسه، والمتقدّم[3005] [على] المتقدّم [على الشَّيء] متقدّم [على ذلك الشيء]، فالشَّيء متقدّم على نفسه،[3006] هذا خلف**).

ثم سأل نفسه فقال:[3007] (**أتعنون بهذا التَّقدّم التَّقدّم بالزَّمان أم بالذَّات أم بمعنى آخر؟ فإن عنيتم [به] الأوّل فهو باطل؛ لأنّا لا نعني بكون الشَّيء مؤثّرًا في الغير إلا صدور الأثر عنه فقط، فقبل صدور الأثر [عنه] يستحيل** /[٤٦١و] **أن يكون مؤثّرًا، وإذا كان كذلك استحال تقدّم العلّة على المعلول بالزّمان. وإن عنيتم [به] التَّقدّم بالذَّات [فنقول: أتعنون بالتَّقدّم بالذّات] كونه مؤثّرًا فيه، أم تعنون أمرًا آخر؟ فإن عنيتم [به] الأوّل كان قولكم «لو كان كلّ واحد منهما [مؤثّرًا في الآخر لكان كلّ واحد منهما] متقدّمًا على الآخر» إلزامًا للشَّيء على نفسه. وإن عنيتم به أمرًا آخر فلا بدّ من بيان ماهيّة ذلك التَّقدّم، ثم من إقامة[3008] الدَّلالة على أنّ العلّة متقدّمة على المعلول بذلك المعنى، ثم من إقامة[3009] الدَّلالة على أنّ الشَّيء يستحيل أن يكون متقدّمًا على نفسه بذلك المعنى**).

2999 أ م: حصول.

3000 أ: على.

3001 أ – قد.

3002 م – ذلك.

3003 م – فصل.

3004 أ م: كان.

3005 أ م: ومتقدّم.

3006 أ – على نفسه.

3007 م – فقال.

3008 أ م: أقام.

3009 أ م: أقام.

وأجاب فقال: (**نعني بتقدّم العلّة على المعلول أنّ العقل ما لم يفرض**[3010] **المؤثّرَ موجودًا استحال أن يحكم عليه بكونه مؤثّرًا في الغير، ومرادنا بالتّقدّم هذا القدر**).

أقول: هذا يشكل باقتضاء[3011] الماهيّة [الممكنة الإمكانَ]؛ لأنّ الوجود في الدَّرجة الثَّانية من الإمكان فهو متأخِّر عنه، فكيف يتقدّم عليه؟ ويشكل أيضًا بقبول الماهيّة الممكنة للوجود، فإنّ القابل متقدّم[3012] على المقبول، ويستحيل تقدّم الماهيّة الممكنة على وجودها بالوجود، وإلا لكانت[3013] موجودة دفعتين، ويشكل أيضًا بأجزاء الماهيّة المركّبة؛ فإنّها علّة لتقوّم الماهيّة، وذلك حكم يحصل لها قبل الوجود، فلا يكون مشروطًا بالوجود، فهذه الوجوه تفسد أن يكون العقل ما لم يفرض المؤثّر متقدّمًا بالوجود على الأثر استحال أن يكون مؤثّرًا فيه، ولي في هذا الموضع نظر.

[٣] فصل

[في أنّ الله تعالى غير موصوف باللَّون]

قد اعترف في **المحصّل** بأنّ العقل لا يدلّ على استحالة كون الباري تعالى متلوّنا، ولا على استحالة قيام الرَّوائح والطُّعوم بذاته، وقال: (**إنّما علمنا أنّه تعالى غير موصوف بذلك بالإجماع**).

أقول: إنّ الباري سبحانه على هذا القول يجوز أن يكون أسودًا وأبلقًا،[3014] وتعالى وتقدّس عن قوله، وإذا أدركناه في الآخرة فيجوز عنده في العقل أن ندركه على هذه[3015] الهيئة، وأن ندرك ذاته بالإدراك الطَّعميّ وهي مُرّة أو حامضة، وأن ندركها بالإدراك الشَّمّيّ وهي مُنتِنَة، وهذا شنيع جدًّا، بل هو كفر محض، والإجماع ما دلّ على زعمه إلا على أنّه غير موصوف بذلك، ولم يدلّ على أنّه يستحيل كونه موصوفًا بذلك؛ لأنّه قد اعترف أنّه ليس مستحيلًا من جهة العقل، فلو دلّ الإجماع على أنّه مستحيل لكانت الأمّة قد أجمعت على إثبات وجه إحالته فيما ليس فيه /[٤٦١ظ] وجهُ إحالةٍ، فكان الإجماع خطأً.

[3010] م + من.

[3011] م: اقتضاء.

[3012] م: يتقدّم.

[3013] أ: لكان.

[3014] أ م: أبلق.

[3015] م: هذا.

[٤] فصل[3016]

[في أنّ الله تعالى غير موصوف بالألم واللَّذّة]

وقد سلك في الألم واللَّذّة هذا المسلك، فذكر أنّ العقل لا يدلّ على استحالة كونه تعالى موصوفًا بهما، بل الإجماع يدلّ على أنّه تعالى لا يلتذّ ولا يألم بشيء، وقياس قوله يقتضي أن يكون تعالى يجوز[3017] في العقل أن يشتهي وينفر ويحزن ويخجل، وأن يكون الإجماع فقط منع من كونه تعالى موصوفًا بذلك، والإجماع عنده لا يفيد إلا الظَّنّ؛ لأنّ أدلّته غيرُ قطعيّة عنده، فما ظنّك بمن[3018] هذا اعتقاده؟

[٥] فصل

[في أنّ الله تعالى مريد]

استدلّ على أنّه تعالى مريد بأنّ [حصول] أفعاله في أوقات معيّنة مع جواز حصولها قبلها وبعدها، وذلك يستدعي مخصّصًا وهو الإرادة.

وسأل نفسه فقال: (**لا نسلّم جواز حصول أفعاله قبل أن حصلت وبعده، ولِمَ لا يجوز أن يقال: لا إمكان لها [إلا] في ذلك الزَّمان المعيّن. فإن قلتم: الإمكان من لوازم الماهيّة فيدوم بدوام الماهيّة، قيل لكم: هذا إنّما يصحّ لو كانت الماهيّة متقرّرة قبل وجودها، لكن ذلك محال؛ لأنّه قد بطل قول من قال: إنّ المعدوم شيء حال عدمه**).

وأجاب عن السُّؤال فقال: (**إنّ الجسم الموصوف بالحركة كان يمكن أن يصير موصوفًا بها[3019] قبل ذلك [الوقت]، والمحكوم عليه بهذا الإمكان ليس هو المعدوم، بل الجسم الموجود**).

أقول: إنّ لصاحب السُّؤال أن ينقل سؤاله إلى الجسم نفسه، ولا يمكنك أن تعتذر حينئذ بما اعتذرتَ به عن الحركة، إذ الجسم ليس في موضوع موجود قبل وجوده لنجعل الحكم بالإمكان على[3020] ذلك الموضوع. وأيضًا فإنّ قولك «الجسم الموجود هو الذي يمكن أن يكون موصوفًا بالحركة قبل هذا الوقت» في ضمنه أنّ الحركة يمكن أن تكون قائمة بالجسم قبل هذا الوقت وإن لم تصرّح بذلك، وهذا حكم على الحركة المعدومة، فلا ينفعك هربك من ذلك، وينبغي أن يقال: إنّ الحكم على الشَّيء لا يستدعي[3021] كون المحكوم عليه متقرِّرًا[3022] كما

[3016] م – فصل.

[3017] أ – يجوز.

[3018] أ: عن.

[3019] أ م: موصوفاتها.

[3020] م: عن.

[3021] م – الشَّيء لا يستدعي.

[3022] أ: مقرّرًا.

تقوله بالحكم على شريك الباري سبحانه بالاستحالة، والحكمِ على العدم أنّه لا يقارن الوجود في آن واحد، وغيرِ ذلك من الأمور التي لا تحقُّقَ لها أصلًا.

إن قيل: الاستحالة ما كانت بمجرّد الحكم على العدم، بل يقول المستدلّ «الإمكان من لوازم الماهيّة فيدوم بدوام الماهيّة» فإنّ هذا الكلام يُشعِر بأنّ الماهيّة ذاتٌ في عدمها.

قيل: ليس الأمر كما توهّمه المتوهّم، بل المراد أنّ الإمكان لما كان من لوازم الماهية /[٤٦٢و] كما أنّ الاستعداد للضِّحك من لوازم الإنسانيّة، فحيثما تُعقِّلت الإنسانيّةُ يلزم[3023] أن يُتعقَّل معها الاستعدادُ للضِّحك وإن لم تكن الإنسانيّة موجودة، كذلك لما كان الإمكان من لوازم الماهيّة [فلا يُتعَقَّل] المحدَث إلا ويتبعه ويلزم تعقّل كونه ممكنًا، فهذا هو المراد من قولهم: «يدوم بدوام الماهيّة»، وليس المراد به أنّ الماهيّة ثابتة في العدم.

[٦] فصل

[في أنّ الله تعالى هل يريد الشَّيء لغرض أو لا؟]

ثم حكى شبهة لمن نفى كون الباري مريدًا وهي أنّه إمّا أن يريد الشَّيء لغرض أو لا لغرض،[3024] والأوّل يفضي إلى كونه تعالى مستكملًا بذلك الغرض، والثَّاني عبث.

وأجاب فقال: (**إرادة[3025] الله تعالى منزّهة عن الأغراض، بل هي واجبة التَّعلّق بإيجاد ذلك الشَّيء في ذلك الوقت بذاتها**).

أقول: هذا تصريح بأنّه تعالى موجب بالذَّات لا فاعل بالاختيار؛ لأنّه لا يتمكّن من فعل ما يخالف مقتضى الإرادة القديمة الواجبة التَّعلّق بإيجاد الأشياء في أوقاتها، فيكون تعالى كالملجأ إلى تلك[3026] الأفعال المسلوب التَّخيّر والتَّمكن منها، وقد شرحتُ هذا الموضع في **الرِّسالة الشَّرفيّة في كشف الفلسفة الخفيّة** شرحًا لا مزيد عليه.

[3023] أ م: يلزمها.

[3024] أ – أو لا لغرض.

[3025] أ م: أراد.

[3026] م: ذلك.

[القسم الثّاني في الأفعال]

[١] فصل

[في أنّا فاعلون أم لا؟]

تكلّم صاحب الكتاب في أنّا فاعلون أم لا.

حكى احتجاج أصحابنا بما في الكتاب العزيز من الآيات الدّالّة على مذهبهم، وقسّمها إلى عشرة أقسام ثم ذكر ثلاثة منها وقال: (**القسم الرّابع: الآيات الدَّالّة على ذمّ العباد على المعاصي في معرض التّوبيخ والإنكار كقوله تعالى ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ﴾،[3027] وقوله ﴿فَمَا لَهُمْ عَنْ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ﴾،[3028] وقوله ﴿فمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾،[3029] وقوله ﴿مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا﴾[3030]**).

ثم قال: (**قوله ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمْ الهُدَى﴾[3031] وهذا إنكارٌ بلفظ الاستفهام، ومعلوم أنّ رجلًا[3032] لو حبس آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج منه، ثم يقول له: «ما منعك عن التّصرّف [في حوائجي]؟» كان ذلك [منه] مستقبحًا**).

أقول: هذه الآية ليست من هذه القسمة، ولا لفظة "ما" في[3033] هذا الموضع استفهاميّة كما توهّم، بل هي "ما" النّافية، يدلّ على ذلك تمامُ الآية، وهو[3034] قوله ﴿إِلَّا أَن تَأْتِيَهُمْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا﴾[3035] ولو كانت استفهاميّة لم يتعقّبها الاستثناء.

ثم[3036] قال: (**والقسم الخامس: الآيات المذكورة في معرض التّهديد كقوله تعالى ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾،[3037] وقوله ﴿اِعْمَلُوا مَا شَئْتُمْ﴾[3038]**).

[3027] سورة ص، ٧٥/٣٨.

[3028] سورة المدثّر، ٤٩/٧٤.

[3029] سورة الانشقاق، ٢٠/٨٤.

[3030] سورة طه، ٩٢/٢٠.

[3031] سورة الكهف، ٥٥/١٨.

[3032] أ: ومعلومًا رجلًا.

[3033] أ – في.

[3034] م – وهو.

[3035] سورة الكهف، ٥٥/١٨

[3036] أ – ثم.

[3037] سورة الكهف، ٢٩/١٧.

[3038] سورة فصّلت، ٤٠/٤١.

ثم قال: (**وقوله تعالى ﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾،[3039] وقوله ﴿فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَه﴾،[3040] وقوله ﴿فَمَنْ شَاءَ[3041] اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا﴾[3042]**).

أقول: إنّ هذه الآيات الثلاثة ليست /[٤٦٢ظ] من هذا القسم، ولا هي من آيات التّهديد، أمّا الآية الأولى فقبلها قوله تعالى ﴿إِنَّهَا لَإِحْدَى الكُبَرِ﴿٣٥﴾ نَذِيرًا لِلْبَشَرِ ﴿٣٦﴾ لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾،[3043] ومعناها أنّ الرّسول أو الآية نذيرٌ للمكلّف الذي إن شاء أجاب وإن شاء عصى، فالآية دليل على التّمكن من الفعل لا بطريق التّهديد، والآية الثّانية قبلها وأوّلها ﴿كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ ﴿١١﴾ فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَه﴾[3044] ليس يريد بذلك الوعيد،[3045] بل يريد أنّه من شاء الإيمان وأراده فإنّه يؤمن كما يقول القائل لجماعة: أنا أدعوكم إلى دخول الدّار فمن شاء دُخولَها دَخَلها، والآية الثّالثة مثل ذلك وأوّلها ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَاء اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا﴾.[3046]

[٢] فصل

[في علّة حسن التّكليف عند المعتزلة]

ثم حكى شبهة منكري التّكليف، فمنها: (**استحقاق النِّعَم لا يتوقّف على التّكليف بالأفعال الشّاقّة بدليل أنّ التّلفّظ بكلمة الشّهادة أسهل من الجهاد والصّوم، مع أنّ النِّعم المستحقّ به أعظم، فلو كان المقصود استحقاق النِّعم لكان من الواجب أن يزيد الله تعالى في قوّتنا، ثم يكلّفنا ما لا يشقّ علينا ليحصل[3047] لنا الاستحقاق من غير مشقّة**).

أقول: إنّ التّلفّظ[3048] بكلمتي الشّهادة من غير أن يجامعه الاعتقاد بالقلب لا يستحقّ به من النّعيم لا ما قلّ ولا ما كثر، وأمّا الثّواب العظيم على الاعتقاد القلبيّ مع الإقرار اللِّسانيّ، ولا شبهة أنّ تحصيل الاعتقاد القلبيّ الذي[3049] يشتمل على الجزم التّام لا بالتّقليد بل بالدّليل العقليّ القاطع الذي يحصل معه زوال الشُّبهة

[3039] سورة المدّثّر، ٧٤/٣٧.

[3040] سورة عبس، ٨٠/١٢.

[3041] أ – ذكره وقوله فمن شاء.

[3042] سورة الإنسان، ٧٦/٢٩.

[3043] سورة المدّثّر، ٧٤/٣٥-٣٧.

[3044] سورة عبس، ٨٠/١١-١٢.

[3045] م + بل يريد بذلك الوعيد.

[3046] سورة الإنسان، ٧٦/٢٩.

[3047] أ: فيحصل؛ م: فحصل.

[3048] أ م: اللفظ.

[3049] أ – الإقرار اللسانيّ ولا شبهة أنّ تحصيل الاعتقاد القلبيّ الذي.

يرد[3050] النَّفس من أصعب الأشياء وأشقّها، فذاك هو الذي يَفضُل ثوابُه على ثواب الجهاد والصَّوم؛ لأنّه أشقّ منهما، بل إذا حصل ذاك كان حصول هذين [الأمرين] سهلًا عند المكلّف.

ثم ذكر شبهة ثانية وهي: (**أنّ التّكليف بالفعل[3051] إمّا أن يقع حال حصول الفعل أو قبله، والأوّل محال؛ لأنّ إيجاد الموجود محال، ودفعه حال وجوده محال. والثَّاني أيضًا باطل؛ لأنّ كونه فاعلًا للشَّيء لا معنى له إلا حصول المقدور عن القدرة، فعلى هذا يستحيل أن يكون الإنسان فاعلًا في الحال لفعل لا يوجد في الحال، فلم يكن مأمورًا في الحال بشيء أصلًا، بل يكون ذلك إعلامًا بأنّه سيصير في الزّمان الثّاني مأمورًا به**).

أقول: قوله[3052] «إذا كان الإنسان يستحيل أن يكون فاعلًا في الحال لفعل لا يوجد في تلك الحال، بل يوجد في الثَّاني؛ فإنّه لا يكون في الحال مأمورًا بشيء أصلًا، بل يكون ذلك إعلامًا بأنّه سيصير في الزّمان الثَّاني[3053] مأمورًا». وبأيّ دليل جعلتَ /[٤٦٣و] كون الإنسان متمكّنًا حال الأمر من إيقاع الفعل داخلًا في حقيقة المأموريّة والآمريّة أو شرطًا فيهما بالفعل؟ استدللتَ على ذلك أم هو بحث لفظيّ؟ علمتُ من طريق اللغة أنّ الاصطلاح لا يساعد عليه، فإن أردتَ الأوّل فعليك بيانه، ولم يأت في نصرة هذه الدَّعوى بشيء أصلًا لنتكلَّمَ عليه، فإن[3054] أردتَ الثَّاني فقد سلّمتَ صحّة تكليف الإنسان في الحال أن يفعل في الثَّاني من طريق العقل وهو غرضنا، ولكن منعتَ من تسمية ذلك أمرًا، وهذا نزاع لفظيّ على أنّ اللغة والاصطلاح مَعًا؛ لأنّ المسلمين مجمعون على أنّ الواحد منّا مأمور[3055] بالصَّلاة عند تضيّق أوقات الوجوب قبل شروعه[3056] في الصَّلاة.

وقد رام في **كتاب المحصول في أصول الفقه** أن يبرهن على هذه الدَّعوى من طريق العقل، فما زاد على إعادة الدَّعوى، وذلك أنّه سأل نفسه فقال:

> فإن قلتَ: هو في الزّمان الأوّل مأمور لا[3057] بأن يوقع الفعل في عين[3058] ذلك الزّمان، بل بأن يوقعه في الزّمان[3059] الثّاني منه.
>
> قلتُ: قولك "إنّه في الزّمان الأوّل مأمور لا بأن يوقع الفعل في عين[3060] ذلك الزّمان، بل بأن يوقعه في الزّمان الثّاني" إن عنيتَ به أنّ كونه موقعًا للفعل لا يحصل إلا في الزّمان الثّاني، ففي

[3050] أ م: ويرد.
[3051] م: الفعل.
[3052] أ م: لم.
[3053] م – مأمورًا بشيء أصلًا بل يكون ذلك إعلامًا بأنّه سيصير في الزّمان الثّاني.
[3054] م: وإن.
[3055] أ م: مأمورًا.
[3056] م: شرعه.
[3057] م — لا.
[3058] أ م: غير.
[3059] م – بل بأن يوقعه في الزّمان.
[3060] أ م: غير.

الزّمان الأوّل لم يكن موقعًا البتّة[3061] بشيء، وليس هناك إلا[3062] نفس القدرة، فيمتنع أن يكون في ذلك الزّمان مأمورًا بشيء، وإن عنيتَ به أنّ كونه موقعًا يحصل في الزّمان الأوّل[3063] والفعل يوجد في الزّمان الثّاني [فنقول]: فالموقعيّة إن كانت هي نفسَ القدرة فقط كان كونه موقعًا محضَ كونه قادرًا فقط، فيعود القسم الأوّل، وإن كانت زائدةً على القدرة كانت القدرة مؤثّرة في وقوع ذلك الأمر الزّائد، فإنّ ذلك الزّائد حصل في الزّمان الأوّل، وهو الوقت الذي توجّه فيه الأمر، فالآمر لا يكون آمرًا بالشّيء إلا حال وقوعه لا قبله.[3064]

أقول: ما عدوتَ أن أعدتَ[3065] دعواك مجرّدة من الاحتجاج؛ لأنّك تعلم أنّ مذهبنا أنّه مأمور في الحال أن يفعل لا في الحال بل في ثاني الحال، وهذه هي الدّعوى التي تحاول إبطالَها، ولم تتكلّم عليها إلا بقولك «أتعنون كذا أم كذا؟» فمن جوابك [نقول:] بل نعني الوجه الأوّل، وما نراك أبطلتَه إلا بإعادة الدّعوى؛[3066] لأنّك قلتَ: «إذا كان ذلك كذلك ففي الزّمان الأوّل لم يكن الإنسان موقعًا لشيء البتّة،[3067] وليس هناك إلا نفس القدرة، فيمتنع أن يكون في ذلك /[٤٦٣ظ] الزّمان مأمورًا بشيء».

فيقال لك: وإذا[3068] لم يكن هناك إلا نفس القدرة، وليس في ذلك الوقت -أعني الأوّل- موقعًا[3069] لشيء البتّة، فإنّه يمتنع أن يكون في ذلك الزّمان مأمورًا بشيء، ولمَ لا يجوز أن يكون مَن هذه حاله مأمورًا في ذلك الزّمان لا بأن يوقع الفعل في ذلك الزّمان، بل بأن يوقعه في الثّاني، فيكون الأمر متحقّقًا في الوقت الأوّل بأن يفعل المكلّف الفعلَ في الوقت الثّاني؟ ألستَ تعلم أنّ هذا هو عين الدّعوى التي تروم إبطالها؟ أفتُبطِلُها بإعادة عين الدّعوى التي تناقضها، وهي قولك: «لا يجوز أن يكون الإنسانُ في ذلك الوقت الأوّل -إذا لم يكن موقعًا لشيء- مأمورًا بأن يفعل، لا في ذلك الوقت، بل في هذا الثّاني» ألا[3070] ترى هذا النّظر هو ثمرة التّبحّر[3071] والتّصنيف في علم المنطق.

وقد كنتُ ذكرتُ في **شرح الغرر** ما استدلّ به في **المحصول** على هذه المسألة، وهو:

إنّه لو امتنع كونه مأمورًا حال حدوث الفعل لَامتنع[3072] كونه مأمورًا مطلقًا؛ لأنّ في الزّمان الأوّل لو أُمِرَ بالفعل لكان [الفعل] إمّا[3073] أن يكون ممكنًا في ذلك الزّمان أو لا يكون.

[3061] أ م: إليه.

[3062] م: إلى.

[3063] م — الأوّل.

[3064] **المحصول** لفخر الدّين الرّازي، ٢/٢٧٢-٢٧٣.

[3065] أ م: عددت.

[3066] م: الذي.

[3067] أ م: إليه.

[3068] أ: لك ولم إذا.

[3069] أ م: متوقعا.

[3070] أ – ألا.

[3071] أ: الشجر؛ م: الشجرة.

[3072] أ م: لا مع.

[3073] أ: لنا.

فإن كان ممكنًا[3074] فقد صار مأمورًا بالفعل حال إمكان وقوعه، وإن لم يكن ممكنًا كان مأمورًا بما لا قدرة له عليه، وذلك عند الخصم محال.[3075]

واعترضتُه فقلتُ:

أنت تروم الدَّلالة على أنّه يكون مأمورًا بالفعل حال وقوعه، ودليلك ينتج أن يكون مأمورًا به حال إمكان وقوعه، وليست حالُ إمكان الوقوع هي حالَ الوقوع، فلم ينتج دليلك ما أردتَ الاستدلالَ عليه، وقد بان الآن لي أنّ هذا الاعتراض غير لازم؛ لأنّه إذا كان ممكنَ الوقوع في الوقت الأوّل فلنفرض وقوعه، فإن كان ممكنًا فلا يلزم من فرض وقوعه محال، لكن لو وقع لكان المكلّف حال وقوع الفعل مأمورًا بالفعل، وهو خلاف مذهبنا.

والجواب الصَّحيح أن يقال: إنّه مأمور في الحال لا بأن يوقع الفعل في الحال، بل بأن يوقعه في ثاني الحال على ما قرّرناه.

3074 م – في ذلك الزّمان أو لا يكون فإن كان ممكنًا.

3075 **المحصول** للرّازي، ٢/٢٧١–٢٧٢.

[الرّكن الرّابع في السّمعيّات]

[القسم الأوّل في الأسماء والأحكام]

[١] فصل

[في أنّ الكفر ما هو؟]

قال: (**الكفر عبارة عن إنكار ما عُلِم بالضَّرورة مجيء الرَّسول به،[3076] فعلى هذا لا يُكفَر أحدٌ من أهل القبلة؛ لأنّ كونهم منكرين لما جاء به الرَّسول ضرورة غير معلوم ضرورة، بل نظرًا**).

أقول: لو كان قد قال: "الكفر يُعلَم من حال الإنسان بالضَّرورة أنّه قد أنكر ما يُعلَم على سبيل الضَّرورة أنّ رسول الله صلّى الله عليه[3077] جاء به، وعلى هذا /[٤٦٤و] أهل القبلة لا يُكفَرون؛ لأنّ كونهم منكرين لما جاء به الرَّسول غير معلوم ضرورة، بل نظرًا. وأيضًا فإنّهم لا يُنكِرون ما يُعلَم بالضَّرورة أنّه من شَرعِ رسول الله صلّى الله عليه وآله ودينِه، بل هو معلوم من دينِه بالنَّظر لا[3078] بالضَّرورة، فقد خرجوا من حدّ الكفر بالوجه الأوّل وبالوجه الثَّاني" لَكان كلامًا منتظمًا، فيقال: ذلك لو[3079] يُعلَم بالضَّرورة أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله [أخبر] ما يُبعَث الأجساد من القبور، ويُعلَم من حال الفلاسفة بالضَّرورة لمخاطبتنا لهم[3080] وقراءتنا لكتبهم أنّهم منكرون لذلك، فهؤلاء كفّار لتحقّق الحدّ فيهم، فلو انخرم أحد الشَّرطين لم يوجد الحدّ، فلم يتحقّق الكفر.

مثال[3081] انخرام الشَّرط الأوّل: أنّا نعلم بالضَّرورة من دين رسول الله صلّى الله عليه وآله أنّ أخبار الله تعالى وكلامه لا يكون إلا صدقًا، وفي الأمّة قوم يُنكِرون ذلك، ويزعمون أنّه قد تقدّم الصِّدق من بعض أخباره تعالى عن ذلك، ولكنّهم لا يُصرِّحون بذلك، ولا نعلمه ضرورة من رأيهم واعتقادهم، وإنّما نعلمه نظرًا؛ لأنّ البحث يسوقهم إلى لزومه وإن لم يلتزموه،[3082] فهؤلاء لا يُكفَرون بعدم أحد الشَّرطين، وهو أن يُعلَم من حالهم ضرورة إنكار ذلك. ومن هذا القبيل أن نظنّ بخبر واحد أو بقرائن حال لا يفيد العلم في زيد أنّه يُنكِر أمرًا يُعلَم بالضَّرورة[3083] أنّه من شرعِ الرَّسول عليه السَّلام، فإنّا لا نكفره بذلك لانتفاء العلم الضَّروريّ بمُعتَقَده.

[3076] م — به.

[3077] أ م + ما.

[3078] أ: إلا.

[3079] أ م: لا.

[3080] م: لمخالفة طبّنا لهم.

[3081] أ: هناك.

[3082] أ م: يلزموه.

[3083] م: الضَّرورة.

ومثال انخرام الشَّرط الثَّاني: [أنّا] نعلم ضرورة من حال قوم من أهل الملّة أنّهم يعتقدون أنّ[3084] الباري تعالى عالم بعلم قائمٍ به يوجب كونه عالمِا، ولولاه لما كان عالمِا،[3085] فإنّا لا نكفر هؤلاء أيضًا؛ لأنّه وإن كان معلومًا من دين رسول الله صلّى الله عليه وآله أنّ[3086] الباري يستغني بذاته في علم الأشياء وهيئته عن ذات أخرى ليست ذاتَه إلا أنّ ذلك معلوم من دينه عليه السَّلام لا بالضَّرورة بل بالنَّظر.

فأمّا كلام صاحب الكتاب فمضطرب؛ لأنّه قال: «إنّ كون أهل القبلة مُنكِرين لما جاء به الرَّسول ضرورة غيرُ معلوم ضرورةً بل نظرًا» وهذا ليس بصحيح، لأنّا نعلم بالنَّظر أنّ أهل القبلة مُنكِرون لما يُعلَم أنّ الرَّسول بالضَّرورة جاء به، هل يجوز لأحد أن يقول: إنّا نعلم بالنَّظر أنّ من نفى الرُّؤية وأثبتها منكرٌ لما يُعلَم /[٤٦٤ظ] بالضَّرورة أنّ رسول الله عليه السلام جاء به؟[3087] وهكذا القول في جميع المسائل الكلاميّة. إنّه ممتنع أن يقال فيها: إنّا نعلم بالنَّظر أنّ أحد الخصمين منكر لما يُعلَم بالضَّرورة أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله جاء به.[3088] نعم، لو حُذِف لفظة "الضَّرورة" الأولى في قوله: «لأنّ كونهم منكرين[3089] لما جاء به الرَّسول ضرورة غير معلوم ضرورة، بل نظرًا» واقتصر على أن[3090] يقول: «لأنّ كونهم منكرين[3091] لما جاء به الرَّسول غيرُ معلوم ضرورةً، بل نظرًا" لكان قريبًا إلا أنّه يتهافت الكلام من وجه آخر؛ لأنّه قال: «الكفر عبارة عن إنكار ما علم بالضَّرورة مجيء الرَّسول[3092] به» [فلم] يجعل[3093] الضَّرورة معتبرة[3094] في العلم بأنّ الإنسان منكر لما جاء به الرَّسول، وإذا كان كذلك لم ينطبق هذا الكلام [عل] قوله: «لا يُكفر[3095] أحدٌ من أهل القبلة؛ لأنّ كونهم منكرين لما جاء به الرَّسول غيرُ معلوم ضرورة، بل نظرًا» وذلك أنّه يقال له: أنت لم تعتبر أن يكون علمُنا بإنكار المنكر لما جاء به الرَّسول ضروريًّا، وإنّما اعتبرتَ أن يكون الإنكار وقع لما يُعلَم بالضَّرورة مجيء الرَّسول به، وهذان قولان متباينان، وهما: أن يكون العلم بإنكار المنكر لما[3096] جاء به الرَّسول علمًا ضروريًّا، وأن يكون العلم الضروريّ ليس هو العلم بإنكار المنكر لما جاء به الرَّسول، بل أن يصدق [عل] زيد أنّه أنكر ما يُعلَم بالضَّرورة أنّ الرَّسول جاء به، وبين هذين القولين فرق ظاهر.

فقد ثبت أنّ كلامه في هذا الموضع غيرُ منتظم، ونحن نريد هذا إيضاحًا من طريق العربيّة، وهو أنّ الضَّرورةَ في القضيّة الأولى من صلة العلم بإنكار المنكر، والضَّرورةَ في القضيّة الثَّانية من صلة العلم بأنّ الرَّسول جاء بذلك الأمر المنكَر، فإذا أردنا إصلاح[3097] كلامه أصلحناه على وجهين:

[3084] أ — أن.

[3085] م – ولولاه لما كان عالما.

[3086] أ — أنّ.

[3087] م — به.

[3088] أ م: وآله أجابه.

[3089] أ م: منكري.

[3090] م — أن.

[3091] أ م: منكري.

[3092] أ + فجعل الرَّسول.

[3093] أ م: فجعل.

[3094] م + في قوله أفيكفر أحد من أهل القبلة لأنّ كونهم منكرين لما جاء به الرسول غير معلوم ضرورة.

[3095] أ م: قوله أفيكفر.

[3096] أ م + أن.

[3097] أ م: صلاح.

أحدهما أن نقول: الكفر عبارة عن إنكار ما علم بالضَّرورة مجيء الرَّسول به، فعلى هذا لا يُكفر أحد من أهل القبلة، لأنّهم لا يُنكِرون ما يُعلَم بالضَّرورة[3098] مجيء الرَّسول به، بل[3099] ما يُعلَم بالنَّظر مجيء الرَّسول به.

والوجه الثَّاني أن نقول: الكفر عبارة عن أن يُعلَم بالضَّرورة من الإنسان إنكارُ ما جاء به الرَّسول، فعلى[3100] هذا لا يُكفر أحد من أهل القبلة؛ لأنّا لا نعلم ضرورة من حال أحد منهم أنّه يُنكِر ما جاء به الرَّسول، بل نعلَم ذلك من حاله نظرًا، إلا أنّه لا يصحّ؛ لأنّه[3101] يصير تقديره أنّ الكفر هو أن يُعلَم ضرورةً من حال الإنسان أنّه يُنكِر ما جاء به الرَّسول سواء كان الذي جاء به الرَّسول[3102] معلومًا بالنَّظر أو بالضَّرورة. /[٤٦٥و] وعلى هذا[3103] يُكفر أكثر أهل القبلة؛ لأنّا نعلم بالضَّرورة اعتقاد كثير من مخالفينا أنّهم[3104] ينكرون ما يُعلَم بالنَّظر العقليّ أنّ الرَّسول جاء به، كالعلم بنفي المعاني القديمة، ونفي التَّجسيم، ونفي الرؤية، وأنّه تعالى لا يظلم ولا يجور. فالوجه إصلاح كلامه على الوجه الأوّل أو على التَّحقيق الذي حقّقناه نحن في أوّل البحث.

فهذا ما حضرنا الآن من الزِّيادات على [ما] علّقناه من الكلام.[3105]

[3098] م + في القضيّة الأولى من صلة العلم بإنكار المنكر والضَّرورةَ في القضيّة الثَّانية من صلة العلم بأنّ الرَّسول جاء بذلك الأمر المنكر فإذا أردنا صلاح كلامه أصلحناه على وجهين أحدهما أن نقول الكفر عبارة عن إنكار ما علم بالضَّرورة مجيء الرَّسول به فعلى هذا لا يُكفَر أحد من أهل القبلة، لأنّهم لا يُنكِرون.

[3099] م – مجيء الرَّسول به بل.

[3100] م – فعلى.

[3101] م – لا يصحّ لأنّه.

[3102] م – جاء به الرَّسول.

[3103] م + لا.

[3104] أ م: وأنهم.

[3105] أ – وعلى هذا لا يكفّر أكثر أهل القبلة... علّقناه من الكلام.

ÖZGEÇMİŞ

Ad ve Soyad:

Abdüssamet Sarıkaya

İletişim Bilgileri:

E-posta 1:

E-posta 2:

Eğitim:

2010 – 2015 İlahiyat Lisans, Marmara Üniversitesi, Türkiye

2015 – 2018 Kelam Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, Türkiye

2018 – 2025 Temel İslam Bilimleri (Kelâm), İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye

İş Deneyimi:

2017 – 2025 İbn Haldun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Araştırma Görevlisi

Yayınlar:

Makale:

1- Abdüssamet Sarıkaya, "19th and 20th-Century Islamic Scholars' Approaches to Miracles", *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi*, 9 (1) 2024, 111-123.

Kitap Bölümü:

1- Abdüssamet Sarıkaya, "Tevilatül Kurân'ın Üç Tahkikinin Analizi ve İhlas Suresi Bağlamında Mukayesesi", *İmâm Mâturidi ve Tevilatü'l-Kuran,* ed.

Hatice Kelpetin Arpaguş, Mehmet Ümit, Bilal Kır, İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2019.

Kitap:

1- Abdüssamet Sarıkaya, *Mu'tezile ve Bilgi Ebü'l Kasım el-Kabi'nin Bilgi Anlayışı*, Dönem Yayınları, 2024.

Tercüme:

1- İbn Haldun, *Lübabü'l-Muhassal fî usûli'd-dîn - Kelam ve Felsefenin Ana Konuları*, çev. Abdüssamet Sarıkaya, İstanbul: İBER Yayınları, 2022.